الدكتور جهاد نعمان

في العمارة الفلسفية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

في العمارة
الفلسفية

الطبعة الأولى
1410هـ - 1990م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف. ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب ١١٣/٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

لا تهجع أوجاع الإنسانية حتى يكون
الفلاسفة ملوكاً، ويصير الملوك فلاسفة
يجمعـون بين سلطان الملك وسلطان
العقل .

شِيلِر (1759 ـ 1805)

مقدمة

ليس هذا المؤلَّف كتاباً مدرسياً بحصر المعنى . فهو لا يرمي الى أن يحلّ محل الدرس الذي بين يدَي الطالب أو المدوَّنات التي تُملى عليه في الصف ، وهي جميعها في لغة أجنبية . إنه يهدف إلى أن يكون مرشداً عمليا لكل طالب فلسفة أو مثقف يشاء أن يقف على حقيقة الفلسفة كما هي لا كما يشاع عنها خطأً أو تجنّياً .

نتوجّه هنا خصوصاً الى الطلاب المبتدئين الذين يخطون خطواتهم الأوَل في ميدان الفلسفة الواسع الأرجاء ، بغية تعويدهم عالماً غريباً عنهم حتى ذلك العهد . ونحن إنما نركّز على فِكَر أساسية تعتاص غالباً عليهم وحتى على المثقفين رغم تكرارها أمامهم ، من مثل العقلانية والمادية والروحانية . . . مما يُحدث حيرة في ذهنهم وفي تعابيرهم وتصرفاتهم على السواء ، لاسيما في غمرة السعي شبه الجماعي وراء الماديات الذي يحجب الأبصار عن بَدَهيات الأمور فتستغلق عليها استغلاق سرٍّ إلٰهي أمام كبار العقّال .

ما الفلسفة ؟ وكيف السبيل الى كتابة بحث فلسفي ؟ وما التعابير الدقيقة في المصطلحات الفلسفية عموماً ؟ وما الأخطاء الشائعة في الميدان الفلسفي ؟ تلك هي أهم الأسئلة التي سنطرحها في هذا الكتيب ونحاول الإجابة عنها . والله حسبُنا ونعم الوكيل .

جهاد نعمان

القسم الأول

مدخل الى الفلسفة

الفصل الأول

ما الفلسفة ؟

يعتقد حشد من الناس أن طلب الفلسفة ينطوي على عدم الاستعداد لطلب ميدان علمي آخر . لذا ، يقضي كثيرون من طلاب الفلسفة أوقاتهم وهم يتثاءبون مللاً عندما يُملى عليهم درس في الفلسفة . أما عندما تكون الفلسفة مادة اختيارية أو ثانوية لدى الطلاب فإنهم يتحمّلون المواد الفلسفية كما يتحمّلون سُخرةً ما .

يعتقد الكثيرون ـ وحتى طلاب الفلسفة الأصيلون ـ أن الفلسفة ميدان تجريدي . وهذا خطأ فادح .

ماذا تعني كلمة «فلسفة» ؟ إنها حب الحكمة . والحكيم هو مَن عرف الأشياء ، وهو كذلك مَن خَبِرَ الحياة . لقد جمع الحكماء الأقدمون أمثال أفلاطون (428 ـ 347 أو 348 ق. م .) وأرسطو (384 ـ 322 ق. م.) بين الفلسفة والعلم . وفي مقدورنا أن نقول الشيء نَفسَه عن كبار مفكري القرن السابع عشر في الغرب شأن ديكارت (1596-1650) ، الذي يُعتبر مؤسِّس العلم والفلسفة الحديثَين ، وليبنيتز (1646-1716) ، أحد مخترعي الحساب لانهائي الصِّغَر ، وباسكال (1623-1662) ،ذاك العالم بالرياضيات غير العادي والخبير في النفس البشرية .

أما اليوم ، فأمست العلوم ، منفردةً، على جانب من التعقيد بحيث يتعذر على المرء أن يكون فيلسوفاً وعالماً في آن واحد . ولا يمكن المرءَ حتى أن يكون عالماً في المطلق : فهو إما فيزيائي وإما أحيائي . . . . ويترتب عليه أيضاً أن يتخصص أكثر فأكثر ، فينذر الفيزيائي نفسه لدراسة الضوء كما فعل لوي دُه بروي (وُلد عام 1892) أو الكهرباء كما فعل برانلي (1844 ـ 1940) ، الخ .

ولكن ، لو اعتزل كل اختصاصي في الميدان الذي اختاره من غير أن ينظر الى ما يفعله غيره من الاختصاصيين ، لكان ذلك مجلبة لبؤس جسيم . النظرية الذريّة مثلاً تستأثر باهتمام غالبية فروع الفيزياء والكيمياء معاً ، وكذلك علم الأحياء بلا ريب . يترتب على الاختصاصيين اذاً أن يتفاهموا ، حفاظاً على وجدة المعرفة وتشريعاً لأبواب الفرضيات الكبرى وإفساحاً في المجال أمام كل معنيٍّ بالإفادة من عمل الجميع . وهؤلاء الاختصاصيون يدركون ضرورة التفاهم بدليل أنهم يجتمعون في أطار مؤتمرات حيث يشرك كلٌّ منهم الآخرين في اكتشافاته الشخصية .

إلّا أنه من دواعي البؤس الأعظم أيضاً أن يجهل الفلاسفة العلماء ويجهل العلماء الفلاسفة . ولمّا كان الحكيم هو ذاك الذي يعرف الأشياء ، وكذلك الذي خَبر الحياة ، فمن شأن المرء أن يكون عالماً كبيراً في المعنى الحديث للكلمة وأن يلقي نفسه مجرَّداً أمام المسائل الوجودية من مثل : ما الإنسان ؟ وماذا أتى يعمل على الأرض ؟ وما مصيره ؟ وهل لديه نفس ؟ وهل العالمٍ نتيجة للصدفة أم نتاج ذكاء مطلق ؟ وهنا نشير الى أن العلم من شأنه حتى أن يوفّر توجيهات مفيدة حول هذه المسائل الكبرى . وماذا تقولون في فيلسوف يتكلم على العلاقات التي تربط النفس بالجسد وهو يجهل كل ما يعلّمناه الطب عن الأمراض العقلية وعن واقعها السيكوجسدي ؟ العلم ، بحصر المعنى ، يتعلق بمعرفة الأشياء ولا يمكنه ، في نهاية المطاف ، أن يحل المسائل المتعلقة بالإنسان . فما مصير عالِم يستغرق كلياً في دراسة الذرات بحيث لا يطرح قط السؤال التالي : لماذا وُجد في العالم هذا وما يجب أن يفعله فيه ؟ إن الفيلسوف الذي يجهل العلم والعالِم الذي يجهل الفلسفة هما إنسانان ناقصان . أفلا يبتعدان عن نداء الحكمة ؟

في الواقع ، قلةٌ هم اليوم الذين يرفضون كونهم فلاسفة وعلماء الى حدٍّ ما . الفيزيائي هنري پوانكاريه (1854 ـ 1912) يتكلم في بعض مؤلفاته[1] على حكمة الإنسان وكرامة الفكر فيقول إنه وميض يلمع بين ليلتين طويلتين ، ولكن ذلك الوميض هو كل شيء ! وعلى نقيض ذلك ، أمضى فيلسوف كبرغسُن (1859 ـ 1941) عشر سنوات من حياته وهو يعالج أدمغة ليدبّج كتابه **المادة والذاكرة** الذي أتى بمثابة أقسى ضربة وُجِّهت الى مادية القرن التاسع عشر في الغرب .

إذاً ، لا يمكننا أن نفصل ، في حب الحكمة ، بين العلم والفلسفة اللذين هما شكلان من المعرفة لا يُعقل أن ينفردا لا فعلاً ولا قانوناً . إن الحكيم ، في الحالتين ، يعارض الطائش الذي يمرّ بهذه الأرض من غير أن يفكر في شيء ،

---

(1) راجع ، مثلاً ، كتبه : **قيمة العلم** و **العلم والفرضية** و **الفِكَر الأخيرة** .

والإنسان المسمَّر في رتابته فيرتضي بالآراء الجاهزة من دون أن يدقِّق فيها ، والإنسان النفْعي الذي يسعى الى أن يعمل الآخرون من أجله من غير أن يحاول الإسهام في عمل البشرية المشترك إسهاماً محصوراً .

يجب ألاّ نعارض العلم والفلسفة . إنهما ثمرتان منبثقتان من شجرة المعرفة نفسها . ولكن ، يجدر بنا أن نميز بينهما من غير أن نجعلهما يتعارضان .

العلم هو معرفة الأشياء . إنه يتناول دوماً العالم الخارجي : أي الكواكب والأجسام المادية والكائنات الحية والجسد البشري نفسه لأننا ، بجسدنا ، نشبه الجيوانات التي تعيش على الأرض .

أما الفلسفة ، فتتناول علم الذهن البشري وأصله ومصيره . وإن ما يشمل هذا التحديد المقتضب هو مضمون صفوف الفلسفة في معاهدنا الذي غالباً ما نمليه على تلامذتنا عشوائياً من غير أن نركّز على علاقاته بالتحديد المقتَرَح .

إن علم النفس الذي شاء الكثيرون أن يفصلوه عن الفلسفة ، هو دراسة الوعي البشري . لا شك أن من المفيد أن نعرف أن حجم الشمس يوازي مليوناً وثلاث مئة وعشرة آلاف ومئة وسبعاً وخمسين مرة حجم الأرض ، أو أن ثمة ما يزيد على أربع مئة الف نوع من الحشرات . . . ولكنَّ هناك ما يستأثر باهتمامنا أكثر من ذلك ،وهو الإنسان نفسه . إن النفس تؤلّف لغزاً حقيقياً بالنسبة الى كلٍّ منا . ونحن ضائعون في متاهة حشد من الإحساسات والمشاعر والفِكَر الجديدة . أفلسنا نرغب في معرفة أنفسنا كما دعانا الى ذلك الفيلسوف سقراط (470 ـ 399 ق. م.) منذ القدم ، مما يؤلِّف برنامج الفلسفة بأسرها ؟ لا ريب في أن المقصود ليس تفكيك النفس كما تفكَّك آلة ما . فالأمر من الصعوبة بمكان والنفس ليست آلة . ولكن ، هناك قوانين تسيّر ، ولو جزئياً ، وعينا الذي أسماه القدامى بـ «الكون الصغير» . فإن ما يحدث فيه لا يجري صدفة ، أو بحسب حرية اعتباطية لا حدود لها . كلُّنا يعلم أن أموراً كثيرة تحدث فينا ومن دوننا . لذا إن معرفة قوانين علم النفس تجعلنا نتحقق من أنفسنا .

ثم إنه ، لئن انطوى عمل وعينا على عدد من الظاهرات التي نشعر بها من غير أن نقوى على شرحها ، فهناك ، على نقيض ذلك ، عدد من الظاهرات التي لم نتنبّه قط عليها والتي تؤلف ، مع ذلك ، بنية حياتنا العقلية ، كالعادات التي نكتسبها في مراحل طفولتنا أو في تعلُّمنا مثلاً إحدى اللغات وما سوى ذلك . ومن المستحسن وعيها وتوجيهها شطر ما هو أفضل .

ولئن أوضح لنا علم النفس ، الى حدٍّ ما ، واقعنا النفسي الذي هو غالباً من

دوننا وعلى رغم إرادتنا ، فإن علينا ، إنطلاقاً من معطياته ، أن نعطي حياتنا العقلية معنًى ما ، وذلك باللجوء الى علم الأخلاق .

لقد وجّهتنا تربيتنا شطر علم أخلاق معيَّن تبنّيناه بالعادة وفطرياً ، حتى عندما نخونها أحياناً عملياً . ولكننا لا يمكن أن نجهل أن أناساً آخرين لديهم ، ماضياً وحاضراً ، علم أخلاق مختلف عن علم الأخلاق الذي يعود إلينا . إننا نعتقد بالعدل والحق . ولكن غيرنا لا يؤمن إلا بالقوة . قد نعتقد بالقوة في حين أن غيرنا يحترم قداسة الحق . لقد تعوّدنا فِكَر الأسرة والمِلكية والوطن ، ولكن غيرنا يقول : «أيتها الأسرة ، أنا أكرهك» ، أو «الملكية تعني السرقة. .». إن الفلسفة تعيد النظر في كل شيء . وهذا شأن جميع العصور حيث نوقش كل شيء من غير استثناء .

ما العمل اذاً ؟ هل نكون في عداد البسطاء الذين يقولون : «ثمة مبادىء لا جدَلَ فيها !» ؟ الواقع أن ثمة جدلاً حولها ، ومن الحكمة أن ننظر فيها عن كثب . علم الأخلاق النظري يرسم لنا المبادىء المعقولة للعمل ؛ أما علم الأخلاق العملي فيوضح لنا كيفية تطبيق هذه المبادىء في التفصيل آخذين في الاعتبار الظروف والبنية الاقتصادية والأجتماعية للعالم الذي نعيش فيه . وهكذا ، لا نعود ننقاد انقياداً أعمى ونردِّد شعارات لا نفهمها . إن كرامتنا كبشر في الميزان ، وكذلك قيمة عملنا الاجتماعي . ولكننا نتمكن ، إذا تجاوزنا النزاعات الكلامية والانحيازات ، من اقتراح حلول معقولة للمعضلات التي تقلق عالمنا الصغير بل البشرية جمعاء ، وهما قلّما يفكران ويترفعان عن الصغائر ويتعاليان عن الدنايا . . .

وثمة ما يُسمَّى بالعقلانية الصرف وهي تمتُّ بصلة وثيقة الى المنطق . فالمنطق هو الشق الفلسفي الذي يعتبَر الأكثر جفافاً . ولكننا نعجَب ، على حق ، باكتشافات العلم . فهل جرت تلك الاكتشافات عفوياً ؟ إننا نعلم أن العلم لم يكن دوماً ما هو عليه . فقد بقي سحابة قرون كثيرة في مرحلة الطفولة . على أن البشر قاموا دوماً بأبحاث مختلفة . ولكنهم لم يتمشوا دوماً على مناهج صحيحة . فراحوا يكدسون المراقبات من غير أن يربطوها بعضها ببعض من طريق فرضيات صحيحة ، أو انطلقوا يفكرون بلا نتيجة من غير أن يولوا الاختبار الاهتمام الكافي . ولقد أمسى العلم الحديث ممكناً نتيجة اكتشاف منهج صحيح يجمع الاختبار الى التفكير . لذا ، سجل ذلك العلم تقدماً هائلاً وما زال . وبات من الأهمية بمكان ، من أجل نجاح الاكتشافات المقبلة بالذات ، معرفة كيفية تصرّف الذهن البشري لتكوين العلم . وهنا يكمن هدف المنطق . ثمة أساليب عامة للفكر : المراقبة واكتشاف الفرضية والاختبار والبرهنة . ولكنَّ كل علم يستخدم هذه الأساليب استخداماً خاصاً يلائم موضوعه .

ولنعُدْ الى تجربتنا الشخصية . فهل تساءلنا يوماً كيف نتصرّف لحل مسألة رياضية أو طبيعية أو كيميائية؟ وإن كان من تردّد أو تلعثُم من هـذا القبيـل فمـردُّه إلى أننا لا نجيد التصرف . ويتولى المنطق إعلامنا كيفية العمل . إن قواعده ، على رغم ما قد يبدو أولاً ، لا تتضح في المجرّد وبعيداً عن الواقع ، بل في رؤية أفضل الأذهان ناشطة ، وهي أذهان تفضي بنا الى أمر ما . ليس المنطق ، بلا شك ، درساً في العلوم ، وهو لا يتناول بالبحث الحجر أو النبات ، بل إنه درس حول كيفية تكوين العلم . وهكذا ، تحتفظ الفلسفة بفرادتها بالنسبة الى العلم . إنها تتناول الذهن البشري في أحد أجمل نشاطاته ، ذلك النشاط الذي يضارع البخور عطراً ويعادل الخمر تأثيراً .

ولئن ظهر المنطق بمظهر الجزء الفلسفي الأكثر جفافاً ، فإن علم الماورائيات يبدو الأصعب منالاً . علم الماورائيات من الصعوبة بمكان ، ولكنه جدّ ضروري وشيق . ذلك أنه أقصى درجات التفكير الذهني في الذهن نفسه وفي وضع وجوده . والسؤال الأول هو : ما سلطان الذهن الحقيقي ؟ وهل يكون محكوماً عليه بالبقاء العوبة الظاهرات كما يزعم الشكوكيون ؟ هل يترتب عليه الاكتفاء بتكوين العلم كما يزعم الوضعيون ، والنظر الى المطلق من مسافة كبيرة وكأنه أمام محيط لا يملك لبلوغه لا سفينة ولا أشرعة تسيّرها، أو أن من شأن ذاك الذهن ، على نقيض ذلك ، وكما يعتقد هو نفسه عفوياً ، أن يرتقي الى ينابيع الكائن ؟ هنا تكمن ، في العمق ، مسألة المعرفة .

ثم ، ما هذا الكون المادي حيث نعيش ؟ تراه ، هل يكفي نفسه بنفسه كما يقول الماديون أو أنه نتاج الذهن ؟ وما الحياة التي يستطيع العلماء الأحيائيون أن يصِفوا أشكالها المتنوعة والغنية ، ولكنهم لا يستطيعون القول ، وليس من مهماتهم القول ما هو ذاك المزيج ، المكتنَف بالأسرار ، من الذكاء والطبيعة ، الذي يؤلفها في أساسها ؟ هل النفس خالدة أم أن وعينا هو نفسه ظاهرة كالظاهرات تُربَط وتُحَل بمشيئة تركيبات ذرّية أو إحساسات ؟ وأخيراً ، هل العالم وحياتنا هما نتيجة الصدفة أو أنهما ، على نقيض ذلك ، من صنيع الله على وجه مدهش ومعقول ؟ وللتعبير عن تلك المسائل ، نستخدم كلمات تجريدية . ولكننا ، إذا ما أدركنا المقصود ، عرفنا أنْ لا علم أقرب الى الإنسان من تلك المسائل الماورائية ، وليس من معالجة تتناول مسائل أكثر دقة وألصق بالواقع وأكثر تسبُّباً بالقلق العميق .

وزبدة القول أن العلم والفلسفة هما نتيجة الجهد البشري من أجل المعرفة والحكمة . العلم هو معرفة الأشياء ، في حين أن الفلسفة هي علم الذهن البشري وطبيعته ومصيره . الميدانان جميلان وجديران بالاهتمام . فالإنسان الذي يحتقر

العلم هو إنسان مغرور ، والإنسان الذي يزدري الفلسفة هو إنسان أحمق .

الفلسفة هي من الضرورة بحيث إن كل إنسان ، شاء أم أبى ، له فلسفة خاصة به . الواقع أن ما من إنسان يمكنه الاستغناء عن تصور للحياة وعن رؤية كونية (Weltauschauung) كما يقول الألمان ممّا يطابق كلمة (Outlook) الانكليزية .

من الثابت أن كل مؤمن يتمتع بفلسفةٍ ما : إنه يعتقد بالله أو الإلٰهي ، ويعتقد بخلود النفس أو بتقمصها ، ويتمشى على علم أخلاق ، الخ . . .

ولكن الملحد ـ بالمعنى الحديث والمعاصر ـ ينعم أيضاً بفلسفة محدَّدة يتمسك بها تمسُّك المؤمن بفلسفته . فيمسي داعية إلى إلحاده لأنه يعتقد بأنه ذو منفعة عامة وأنه يفضي ، لا محالة ، الى تحقيق الفردوس الأرضي .

إن لِنصير الوضعية فلسفة . إنه يعتقد أن الإنسان لم يُخلَق من أجل المطلق ؛ وهو يقدم أدِلته ويسعى هو أيضاً إلى جمع أتباع له . فهو مثلا ، يعْمَل على «تحرير» البشرية من «أوهام» قديمة ليعلّمها الاكتفاء بعالم الظاهرات والظواهر. إنه يرمي إلى أن «يهدي» البشر الى العلم في معزل عن الدين ، ذلك العلم الذي من شأنه وحده أن يوفر لهم السعادة الأكيدة والبعيدة عن جميع الأوهام . وكل شيء يحدث بالنسبة الى نصير الوضعية كما لو لم يكن للفِكَر وطنٌ أسمى من عالم الظاهرات والظواهر لا تكدِّر سماؤه غيوم السرور الآني ، وكما لو لم تكن لها رسوم كائنة في سماء علوية أو حتى فينا تنعكس على مرآة النفس ليعمَّ رجاؤها بما سيكون بعد انعتاقها من الحياة الدنيا .

ولكن ، ألا يفلت بعض الأذهان من كل فلسفة ؟ إن شعار مونتاني* (1533 ـ 1592) هو : «ماذا أعرف ؟».مونتاني لا يثبت أنه يجهل كل شيء . إنه يشك في كل شيء وفي جهله بالذات . والشكوكي ، من الوجهة الأخلاقية ، انفعالي . إنه يستخفُّ بالفِكَر استخفافه بالكائنات والأشياء، فيأخذ من كل منها ما قد يطيب له فترة ما لإنجاح تلك التوازنات العابرة التي يحققها أحياناً وهمان متشابكان . ولكنَّ الشكوكي المتقلب والمختلف ، لديه ، هو أيضاً ، فلسفة . وهي فلسفة نظرية ، على رغم ما يزعم : فعليه ، لرفض كل حقيقة ، تفكيك إوالية الذهن البشري ، وتبيان أنه يخطىء عندما يعتقد طبيعياً بالحقيقة . إنها خصوصاً فلسفة عملية ويسهل تحديدها . واستغلال كل شيء والتلذذ بكل شيء يعنيان أننا ننسب كل شيء الى ذواتنا وأننا نقف أنفسنا على «عبادة الأنا» . وهذا الموقف هو من الوضوح بحيث إنّ الشكوكي يثور على الأديان والفلسفات ويعارضها بحكمته الخاصة . وهو يرغَم بالتالي على إبداء رأيه فيؤيّد الفِكَر الكبرى في عصره أو يناهضها ويدخل في صميم النقاش . ولقد دبّج أناتول فرانس (1844 ـ 1924) ، وهو أكبر شكوكي في المرحلة

المعاصرة ، حول قوة الحقيقة ، صفحات ذات وضوح غير عادي .

أخيراً ، هناك اللامبالون ، وما أكثرهم في مجتمعاتنا «النامية» ! وهم ليسوا حتى بشكوكيين، بل يرفضون، نتيجة كسلهم ، التفكير في مسألة الحياة . . . وحتى هؤلاء ، لديهم فلسفتهم الخاصة . ما من إنسان يمكنه أن يجهل أن هناك أناساً يسألون : هل الله موجود ؟ وهل لدينا نفس ؟ وهل ينطوي الواجب على معنى ؟ أما القول بأن كل ذلك سيّان عندنا ، فيعني إثباتاً من نوع آخر هو إثبات أنْ لا قيمة للحياة وأنه يكفينا إما أن نقتفي آراء الآخرين ، وإما أن نتلذذ بالظواهر وظروف المناسبات .

وهكذا ، نكون استعرضنا المواقف الممكنة إزاء المسألة الفلسفية . وكلٌ منا يندرج حتماً في إطار احدى الفئات التي تحدثنا عنها ؛ فنحن مؤمنون أو ماديون أو وضعيون أو شكوكيون أو لامبالـون . . . فـ «نحن مبحرون» كما قال باسكال .ويقول ليبنيتز : «يترتب علينا ، لكيلا نتفلسف ، أن نتفلسف أيضاً» .

إن كان ثمة إيمان لنا ، فعلينا واجبات تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين ، تقوم في أن لا نتبنى إيماننا نتيجة رأي مسبق فقط أو نتيجة تدرُّب اجتماعي ؛ يترتب علينا أن نصبح قادرين على أن نشيد ذلك الإيمان على حجج موثوق بها . وإذا ما استهوتنا الشكوكية وشعرنا بأن من حقنا أن نهمل تلك الفِكَر التي تحمّس لها رجالات عظام ، فعلينا، أقلّه ، أن نعرف ماذا نعمل : أمامنا حياة واحدة ينبغي لنا أن نعيشها ، وعلينا أن نثق بأنفسنا ثقة شديدة خليقة بأن تجعلنا نثبت أن لا أهمية لها . من واجبنا أن نعرف لماذا نحيا ولماذا نموت ، لأن جهل الواقعين لا يحول دون الحياة ولا دون الموت ، بل نكون معه قد عشنا ومتنا كأناس طائشين وليس كبشر .

وهكذا، يتضح أن الفلسفة هي ألصق معارفنا بالواقع . لقد أسلفنا أن من النافل القول بأن الفلسفة دراسة تجريدية . لا شك في أن الفلسفة لا تتحدث عن أشياء لها شكل وكِبَر ولون ووزن . ولكن ، أليس للعقل وجود واقعي كما للأشياء ؟ ما من شيء لنا حوله اختبار مباشر أكثر من العقل . وعلى نقيض رأي مسبق وجدّ منتشر ، لا يُطلب إلينا، في الفلسفة ، أن نتيه في التجريدات ، بل أن نجد أنفسنا وأن نكتشف أوضاع وجودنا المستمرة .

فبدلاً من أن نتأثر بكلمات تجريدية غالباً ما تستعمَل لتخفي جهلاً مطبقاً ، علينا أن نعلم أن «الفلسفة تعني أن نقوى على إدراك الأساسي غير المنظور» ، على ما قال الفونس غراتري (1805 ـ 1872) . والأساسي ، في علم النفس ، هو ذلك العدد الهائل من إواليات الاحساس والإدراك الحسي وسواهما مما يؤلف بنية حياتنا كما رأينا . والأساسي ، في علم الأخلاق ، هو معرفة ما يجب أن نريد وأن نفعل .

والأساسي ، في علم المنطق ، هو معرفة كيفية البرهنة وكيفية صناعة العلم . والأساسي ، في علم الماورائيات ، هو معرفة ما هو وعينا (شيء ظاهر أم واقع) ، ومعرفة ما هو الكائن الأسمى : هل هو الله أو الإلهي أو العدم . . .

وكثرة هم البشر الذين يبقون خارج ما هو أساسي ولا يرونه ! على أنهم يفعلون كما لو كانوا رأوه ، ما دامت لهم فلسفتهم ضرورةً . إلاّ أن تلك الفلسفة ليست ذات قيمة أو ، أقلّه ، إنهم لم يفكروا فيها .

علينا السعي الى «إدراك الأساسي غير المنظور» . وما دمنا في مستوى الكلمات التجريدية الكبيرة فإننا لا نعرف الى الفلسفة سبيلاً . علينا أن نفكر في تلك الكلمات ونراقبها ونربطها بأمثلة ووقائع وبرهنات صحيحة ، هذا ، ما لم تكن تلك الكلمات مجردة من أي معنىً . إن الفلسفة ألصق معارفنا بالواقع . فهي تعلّمنا ألاّ نعتبر قشرة الكلمات لبًّا للأشياء ، أي ألاّ نخضع لحشو دماغ جزافاً . قال ديكارت : «وكان لي دوماً رغبة بالغة في تعلُّم التمييز بين الحق والخطإ لأستوضح أفعالي وأسير آمناً في هذه الحياة» .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : هل الفلسفة أقل يقيناً من العلم ؟

يعتقد العامة ، وحتى بعض الخاصة ، أن العلم يوفّر دوماً حقائق ثابتة لا مجال لتغييرها . ويُزرع في ذهن المرء ، لدى دراسته الفيزياء أو الكيمياء أو التاريخ الطبيعي ، أن المقصود هو الواقع من غير تردُّد أو جدل . والحال أنه عندما يشرع المرء يدرس الفلسفة ، يبرز أمامه ، بالنسبة الى كل مسألة تقريباً ، خيار بين مذاهب مختلفة . وكثيراً ما تُطلب إليه مناقشتها ، مما يُظهر أنْ لا شيء ثابتاً في الفلسفة . هذا ، فضلاً عن أن النزاعات تبدو كأنها تتجدد في إستمرار بين تلك المذاهب . وهكذا ، يميل المرء إلى الاعتقاد بأن الفلسفة ، على نقيض العلم ، لا تتولد منها قط نتائج محدّدة ، وأنها حقل مغلق من الفرضيات وضرب من العلم الحدْسي . إن هذه المعارضة بين العلم والفلسفة مُصطنعة من جهة وثابتة من جهة ثانية .

إنها مصطنعة لكونها تُعزى ، الى حد كبير ، إلى اختلاف في المنهج الدراسي . ففي كتاب العلوم يكتفي الكاتب بتوفير الحلول الأكثر يقيناً في أيامنا هذه من غير أن يرهق ذاكرة القارىء بحلول بالية ، ويهمل حتى ، في غالب الأحيان ، الفرضيات التي هي من قبيل الاحتمال . أما في ميدان الفلسفة ، فيبسط الكتّاب عرضاً لمذاهب متنافرة . وقد يجدر بنا ، في بعض الأحيان ، أن نبسّط الأمور ونوجزها ، ولاسيما في مناهجنا الفلسفية المعقدة تعقيد أم الأربع والأربعين والطويلة طول الزمان في حساب حبيب ينتظر حبيبته . ولكن ، من المفيد أن نتعود المناقشة الهادئة . لذا ، ينبغي لنا أن نعرف التيارات الفكرية الكبرى والمستمرة

وكذلك ما تتصل به تلك التيارات .

ولكننا ، إذا استرسلنا في دراسة الميدانين ، لمسنا أن تلك المعارضة ليس لها الطابع الأساسي الذي نعطيها إياه لأول وهلة .

العلم لم يهبط تلقائياً وليس ما هو عليه اليوم ، منذ القدم . لذا ، علينا ألاّ نزدري علماء الماضي ، فإنهم فعلوا ما في وسعهم . إن نظرية بطليموس (القرن الثاني بعد الميلاد) تقول بأن الأرض لا تتحرك[1] . وقد سجلت تقدماً كبيراً بالنسبة الى علم الفلك الأرسطي والأفلاطوني الذي سبقها بقرون كثيرة .

وربَّ سائلٍ : ما لنا وللماضي ؟ فإننا الآن نعرف كيف يسير العالم . ونجيب بأن هذا هراء . وحسبنا ، من أجل ذلك ، أن نتعمق في أبحاثنا . وحسبنا أن نسأل أهلينا عن مضمون كتبهم العلمية لنتيقّن من أن العلم قد تغيَّر. ولا يعني ذلك فقط أن ثمة وقائع جديدة قد اكتُشفت ، بل يعني أن ثمة فِكَراً جديدة حول بعض طرق تصرّف الأجسام ، مما يستأثر بالاهتمام أكثر . هناك ، مثلاً ، لا نظرية واحدة حول التطور بل نظريات كثيرة تتناقض حول نقاط مختلفة . في علم الفلك مثلاً قوانين كقوانين نيوتُن (1642 ـ 1727) . ولكن ، لا تفسير لهذه القوانين . ثم إن الجاذبية ليست واقعاً بقدر ما هي فرضية باعتراف نيوتُن نفسه : «كل شيء يحدث كما لو كانت الأجسام تتجاذب . . .» . ناهيك بنظرية أيْنشتاين (1879-1955) حول النسبية التي تقول بأن مقاييس الزمان والمكان نسبية ، وأن لا أثر ، مثلاً ، لجاذبية مطلقة . . . وزبدة الكلام أن قولنا إن علم الماضي بالٍ أو قولنا إن علم اليوم لا غبار عليه ، يعنيان أننا نجهل علم الماضي وعلم الحاضر .

وعلى نقيض ذلك ، نرى المذاهب الفلسفية لا تبقى قط في تنافر جامد . إنها تتطور ، وفي كثير من الحالات ، تتقارب . إن الشكوكيين الإغريق لم يعودوا يحرزون نجاحاً كبيراً في أيامنا هذه : فإن على الشكوكية أن تأخذ في الاعتبار الحجج العَقَدية . وإن «واقعية» أفلاطون لا تحرز اليوم نجاحاً أوفر لأن العقدية يتحتم عليها أن تأخذ في الاعتبار نسبية ما في المعرفة . ومن احتكاك الفِكَر تنبثق الحقيقة ، أو جانب منها . وهذا الصراع يتجدد في استمرار لأن البشر يسعون دوماً الى مزيد من المعرفة . هناك خط تقدم في مسيرة الفلسفة يترتب على كل مثقف أن يعي ، أقله ، خيوطه الأُوَل .

---

(1) وقد فنَّد كوبرنيك (1473 ـ 1543) هذه النظرية ، فأقام الدليل على دوران الكرة الأرضية على ذاتها شأن سائر الكواكب ، وحول الشمس أيضاً .

إن المعارضة بين يقين العلم وتقلُّب الفلسفة هو مصطنع بلا ريب . ذلك أن العلم كما نتعلّمه أو نعلّمه يبدو أكثر يقيناً من العلم الحقيقي ، لأنه لا يتحدث عن الترددات الماضية والحاضرة لدى العلماء . أما فلسفة الكتب التعليمية فهي تبدو أقل يقيناً من الفلسفة الحقيقية ، لأنها تتكلم على تاريخ الفكر فلا يتسنى للمتعلم أن يدرك ، في فترة وجيزة نسبياً ، اتجاهات تطورها الثابتة .

بيد إن تلك المعارضة ، كما أسلفنا ، تنطوي على جانب من الصحة . لقد رأينا أنّ العلم هو معرفة الأشياء المحسوسة . وهو حتى لا يتناولها إلا في ظواهرها من غير أن يُشغل بطبيعتها . وهكذا ، يمكن العلمَ دوماً أن يلجأ الى مراقبة الحواس ، مما يؤلف وسيلة سليمة لكسب موافقة الجميع . وعلى نقيض ذلك ، تتحمل الفلسفة ، ولا سيما علم الأخلاق وعلم الماورائيات ، مسؤولية إرشادنا الى ما نحن عليه فعلاً وليس فقط ظاهراً ، فتتجاوز بذلك المُعطى الصرف الذي يوفّره الاختبار الحسي . لا بد من الانطلاق من الوقائع ، على أن نلجأ فوراً الى البرهنة . والحال أنه من الصعوبة بمكان ممارسة عملية الاقناع عندما لا يكون في حوزة المرء واقع محسوس . ومن هنا تنبثق صعوبة أولى في المناقشة الفلسفية .

ثم إن البرهنة كثيراً ما تتأثر فعلاً بالاهواء أو حتى بالمنحى الذهني الخاص بكل إنسان . فثمة ميل الى الشؤون الدينية لدى أناس ييسِّر لهم برهنة وجود الله . وهناك ، على نقيض ذلك ، ميول ملحدة كما لدى لُهْ دانتيك (1869 ـ 1917) الذي يقول : «على ما أذكر ، لا أرى في نفسي أثراً لفكرة الله . . . ولقد وجّه دروسي إلحادي الأساسي توجيهاً طبيعياً . وجود الله لم يفسر شيئاً بالنسبة إليَّ ، لأنني لم أجد أي معنى لهذه العبارة ؛ فبحثت إذاً بالأحرى عن تفسيرات يسمونها مادية ؛ والنفس كانت غريبة عني شأن الله ، وعنت بالنسبة إلي كلمة تخفي خطأ»[1] . من الواضح اذاً أن من شأن هذه الايثارات أن توحي مذهباً فلسفياً برمّته .

من العبث أن نقول إن الفلسفة ، ولاسيما علم الماورائيات ، هي قضية ميول شخصية . ولكن ، من العبث أيضاً أن ننفي وجود هذه الميول وكونها تجعل المهمة من الصعوبة بمكان . وإن قصارى جهد الفلسفة تكمن في محاولة تجاوز تلك الميول بفضل البرهنة لإثبات بعضها ومعارضة بعضها الآخر . بيد أن الطبيعة والتربية تبعثانها دوماً بحيث إن النزاعات تتجدد في استمرار هي أيضاً . ويجب ألا نستغرب هذه الظاهرة المتجددة أبداً . فالعلم يحمل البشر على التوافق لِأنّه يلجأ الى حواسهم التي هي متماثلة لدى الجميع . وتوصُّلاً الى إيقاف عمل الفلسفة ينبغي

---

(1) فيليكس له دانتيك ، الالحاد ، باريس ، منشورات فلاماريون ، 1916 ، ص 10 ـ 13 .

لجميع البشر أن يصبحوا عاقلين بالتساوي وبالطريقة نفسها ، مما يبدو لنا مستحيلاً لاعتبارات منطقية ووجودية على السواء ، ما لم نبلغ الفردوس الأرضي الذي يتحدَّث عنه الفلاسفة الماديون والوجوديون الملحدون على السواء .

ولكن ، يترتب علينا أن نكبَّ على هذه المهمة التي يمكننا أن نتقدَّم فيها أشواطاً كثيرة. وهي مهمة جد شيِّقة. وكل خطوة في مسارها شبيهة بقُبلة جديدة أو بزهرة في طرف غصن جديد في شجرة الحياة . تجب أولاً معرفة فن البرهنة ، حتى بالنسبة الى الفلسفات التي تتنافى إجمالاً والعقلانية كالفلسفات الشرق أقصوية . . . ويجب أيضاً بذل جهد إخلاص لِئلا تحجب مشاعرُنا وميولُنا الشخصية أضواءَ ذكائنا . واليقين الذي نبلغه لا يقل ثباتاً عن اليقين العلمي . فهو حتى أقوى من اليقين العلمي بمعنى أن أكبر العلماء يعرف أنه ، ما أن يترك ميدان الوقائع الصرف ويتصدى للنظريات الكبرى حتى يتبين له أنه لم يحلّ شيئاً . إنه يدرك أن علم القرن الخامس والعشرين سيختلف عن علم القرن العشرين اختلافَ هذا الأخير عن علم القرن السادس عشر . وعلى نقيض ذلك ، يترتب علينا ، في ميدان الفلسفة ، أن نعطي حياتَنا معنىً ما . ويجب حل المسألة منذ الساعة . ولئن تجابهت التيارات الكبرى دوماً ، فإن عليَّ الخيار منذ الآن وبكل يقين . وليست المهمة مستحيلة شرط أن أَلِج المسألة بشجاعة . وهكذا ، إن الفلسفة هي العلم الوحيد الملزَم بأن يستنتج ، وهي تستنتج فعلاً وضرورة في حدود حياة بشرية .

الفصل الثاني

تيارات الفكر الفلسفي الكبرى

حسبُ طالب الفلسفة أو الباحث في شؤون الفلسفة أن يقف على ماهية أهم التيارات الفلسفية ليوفِّر على نفسه عناء المطالعة غير المجدية أو الكتابة الأقل جدوى أيضاً . الواقع أننا نلقى ، في جميع العصور ، التيارات الفكرية عينها التي تعطي ، في كل عصر ، إجابة عن كل مسألة مستجدَّة في العالم . لذا ، علينا أن نطّلع على تلك التيارات ، في بدء كل دراسة فلسفية ، لا في نهايتها كما يحدث في غالب الأحيان . كما أن الطالب أو الباحث كثيراً ما يرفض الولوج فيها ، تماماً كما يرفض طالب الفيزياء غالباً أن يتعلَّم دفعة واحدة ماذا نعني بالوزن والكتلة وسواهما . وهكذا ، يتباطأ الجميع ويتسكَّع في غمرة الشكوك والغموض والكلمات غير المفسَّرة . والحلِ يكمن في أن نحدِّد المفاهيم الأساسية التي تُقَولبها ، في الفلسفة ، التيارات الفلسفية الكبرى .

1ـ المادية :

إن الظاهرة الوحيدة التي يمكن العلم الإنساني أن يبحث فيها ، بالنسبة الى المادية ، هي المعطى المحسوس ، أي الجسد . أما الروح ، فليست ظاهرةً ، وهي لا تتمتع بأية صلابة ظاهرة . إنها أمر زائل يهيم على وجه بعض الظاهرات العضوية . إنها «ظاهرة عارضة» . ومن هنا انبثق مذهب الإضافية ، أي نظرية الظاهرات المضافة القائلة بأن العمليات العقلية هي ظاهرات مصاحبة للعمليات الدماغية من دون أن تؤثر فيها . فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكَبِد الصفراءَ.

وهكذا ، عبثاً نقلق ، في علم النفس ، على وقائع الوعي . فعلم النفس ليس سوى فصل من فصول الفيزيولوجيا ـ أي علم وظائف الأعضاء . ولا منطق في معزل عن الإحساسات . ولا علم أخلاق ما لم يكن وصفياً ، ما دمنا لا نؤمن بالحرية . وبأولى حجة ، لا أثر البتة لعلم ماورائيات . وهذه النتائج هي من القساوة بحيث إنهم قلة أولئك الماديون الذين يسلِّمون بها من غير تحفظ . ولقد رأينا أن بعضهم أناس مستقيمون وحتى رُسل شرفاء ، وهذا شأنهم ! حسبنا هنا أن نبسط الخطوط العريضة لمذهبهم ، على أن نناقشه في موضع آخر من هذا الكتاب ، حيث نتكلم على نظرتنا حول الروحانية في اطار علم الماورائيات خصوصاً .

2 ـ العقلانيـة :

على نقيض المادية ، نلقى العقلانية أو حتى اليقينية[1] ، أعني المذهب الذي يثبت أن العقل واقع أقله شأن المادة . إنه مرتبط بها في نشاطه ومتميز منها بطبيعته . وهو ينطوي على مبادىء فِطرية كالسببية والهوية . . . يمكنه بفضلها أن يرتقي من المعرفة المحسوسة الى إثبات الوقائع الماورائية : أي من العالم الى الله او الإلهي أو من التحقُّق من وقائع الوعي الى النفس . ويمكننا أن نذكر كلاً من أفلاطون وأرسطو والقديس توما الأكويني (1225 ـ 1274) وديكارت وليبنيتز وسبينوزا (1632 ـ 1677) ، الذين يختلفون غالباً اختلافاً كبيراً من الوجهة الفلسفية ، يمكننا أن نذكرهم كنماذج لأكبر رجالات المدرسة العقلانية . وهذه العقلانية تسعى ، في علمَي النفس والمنطق ، الى إثبات أن حياة العقل لا تقتصر على الاحساس أو على أبسط المعطيات كالعادة مثلاً . وهي تبحث في الله أو الإلهي عن مبدإ الواجب . أما علم الماورائيات ، فيصبح ممكناً بفضل استخدام طبيعي لمبادىء العقل : إنه تتويج للفلسفة .

(1)تتعارض ، في اللغة الشائعة ، العقلانية والاعتقاد الديني ، لكون العقلانية ترفض كل فكرة وحي . ولكن الفلسفة لم تحتفظ ، في غالب الأحيان ، بهذا المعنى للعقلانية التي لا تعارض إلا التجريبية ، وهي مذهب سنتحدث عنه .

أما اليقينية ، فهي مذهب يثبت ، على نقيض الشكوكية ، توصلاً إلى الاعتبارات الماورائية ، وذلك شأن العقلانية في اليقينية . وسنتكلم على نقدية كَنت (1724-1804) التي تعتقد أنْ لا إمكان لإثبات سوى إثبات ما يُعطى في المكان والزمان . إنها « يقينية تجريبية » مرتبطة بشكوكية ماورائية .

إذاً ، هناك يقينية عقلانية و«يقينية» مادية . وثمة مذاهب متوسطة حيث تتلطف اليقينية بشكٍّ جزئي .

3 ـ التجريبيــة :

إن الوضعية التي سبق أن تكلمنا عليها هي مثال على التجريبية . والتجريبية مذهب يزعم أن حياة العقل كلها تفسَّر من طريق التجربة المحسوسة ليس إلا . وكلمة «المحسوسة» هنا أكثر أهمية من كلمة «التجربة» ، لاسيمـا أن كل مذهب فلسفي يستند الى التجربة ولا يعتبر قط أنه لا يستند إليها. إن اليقينية تستند الى التجربة لتكوِّن علم مـاورائيـات. وإن كل دين يرتكز على التجربة العقلية والتجربة الأخلاقية ، وسواهما من التجارب . وهو يلجأ حتى الى التجربة المحسوسة ، في مسألة المعجزات مثلاً . وهكذا ، إن ما يميز التجريبية أن لا تجربة بالنسبة إليها سوى التجربة المحسوسة . والعقل يستمد كل شيء من الحواس ؛ وما من مبادىء فطرية قادرة على تجاوز ما يظهر في الزمان والمكان : العقل هو مجموعة معطيات محسوسة . إن الاعتقاد بأن كل معرفة والعقل بالذات ينبثقـان من المعطيـات المحسوسة وأنه يترتب عليهما البقاء فيهـا، يعنيان التجريبية وليس سوى ذلك .

لقد اقترح التجريبية الحديثة أولاً كلٌّ من الانكليز هُبْز (1588 ـ 1679) ولُكْ (1632 ـ 1704) وهْيوم (1711 ـ 1776) والفرنسي كوندِيَاك (1715 ـ 1780) . يزعم كوندياك أن النفس هي أولاً خالية من كل فكر شأن تمثال جامد . ولكنها تنطوي فقط على ميزة الإحساس . فإذا ما جعلنا التمثال يتنشق أريج وردة ، أمسى التمثال كله أريج ورد . أما الحكم ، فهو إحساس مزدوج . وعندما تتزايد الاحساسات المزدوجة ، بالنسبة الى كائن حسي ، تتجمع وتؤلِّف برهنات . وهكذا ، إن حياة الوعي كلها ليست سوى تراكم إحساسات . ومن هنا انبثقت تسمية «الحسّوية» بالنسبة الى مذهب كوندياك .

المسألة من السهولة بمكان . ولكن ، كيف تتجمع الاحساسات دوماً بحسب قوانين ثابتة ؟

للإجابة عن هذا السؤال الذي تركه كوندياك معلَّقاً ، يلجأ كل من هيوم وسْتيوَرت مِل (1806 ـ 1873) الى قوة داخلية من قِبَل العقل . ولكن تجريبيتهما حملتهما على القول بأن هذه القوة هي ذات طابع محسوس ، وهي العادة . إن فِكَرنا ـ والأصح أن نقول إحساساتنا ـ تترابط دوماً ، من طريق العادة ، في النظام

نفسه . إن حياة الوعي هي ترابط آلي هائل للفِكَر ؛ ومن هنا انبثقت تسمية «الترابطية» العائدة الى هذا الشكل من أشكال التجريبية الذي نلقاه عند تين (1828 ـ 1893) مثلاً .

بيد أن صعوبة كبيرة تبرز هنا : فإذا كانت حياة العقل مجرد ترابط وعادة ، فكيف نفسر كون الحيوانات ، التي تنطوي هي أيضاً على ترابطات وعادات ، هي جدّ مختلفة عنا ؟ من الواضح أن المولود البشري الجديد لا يتصرف قط منذ البدء شأن الجبيس ، أي ولد الدُّب . وليس اختلاف تجاربهما الشخصية هو الذي يفرِّق بينهما جذرياً .

ويدهش سپنسِر (1820 ـ 1930) من أن التجريبيين الأُول قد أهملوا حقيقةً في هذا الوضوح . وسپنسر فيلسوف نُشوئي . وهو يدرك أن الفرد يحمل سِمة عرقه . وها هو يضيف الى التجربة الفردية التي لا تفسر الفرق بين الإنسان والأجناس الأخرى ، التجربة السَّلفية . إلاَّ أنه يبقى في تجريبيته ، أعني أن حياة العقل برمتها تفسَّر ، بالنسبة إليه هو أيضاً ، في معزل عن مبادىء فطرية وبالاستناد الى التجربة المحسوسة وحدها . وهو يقول بالتالي بأن الأجناس الحية جميعها تسيِّرها حصراً إحساساتها وغرائزها . ولكنَّ كل فرد من أفراد جنس محدَّد يستفيد من التجربة السَّلفية. تتجمع الإحساسات لدى الدببة مثلاً في ترتيب يكوِّن ، في النتيجة ، الغريزة لدى أبناء جنسها ، وهي غريزة يلقاها صغير الدب لدى ولادته . أما المولود البشري الجديد ، فيجد في مهده تلك الغريزة العليا المسمّاة «عقلاً» التي هي ، شأن جميع الغرائز ، فطرية في الفرد ومكتَسَبَة من قِبَل الجنس . وهي ، طبعاً ، مكتسبة من طريق التجربة المحسوسة . إن العقل إذاً ، لدى الولد ، هدية من الوراثة ، ولكنه ، بالنسبة الى البشرية ، وشأن جميع الغرائز ، هدية التجربة المحسوسة وحدها .

قد يعتبر القارىء أن سپنسر اكتفى بدفع المسألة الى الوراء : فلئن لم تكفِ الحواس ، لدى الفرد ، لتكوين الوظائف العقلية ، فقد يصعب التسليم بأن تلك الحواس تكفي لذلك التكوين بفضل ممارسة طويلة .

المهم أن ندرك أن التجريبية توفّر لنا ، بالنسبة الى كل مسألة فلسفية ، تأويلاً محدَّداً قد يسهل التكهن به بعد نظرتنا الاجمالية الى ذلك المذهب ، وهي نظرة من

شأنها دفعنا الى الأمام في ميدان التفكير الفلسفي الحقيقي بعيداً عن الحفظ المألوف في صفوفنا ، ويا للأسف !

تسعى التجريبية ، في ميدان علم النفس ، الى إرجاع أشكال الحياة الفكرية والحياة العاملة الى المعطيات أو الوظائف المحسوسة ، أعني خصوصاً الاحساس والعادة . وما من فكرة عامة بل فقط صور مجتمعة حول كلمة . يقول تين : «إن الفكرة العامة هي اسم وليست سوى اسم» . التجريبيون هم اسميّون. والحُكم والبرهنة هما ترابطا فِكَر ؛ فالتجريبيون هم ترابطيون . الميول ليست قوى فطرية بل ثمرة التجربة الفردية (ستيوَرت مِل) أو السُّلفية (سبنسر) . وما من خيال مبدع بل فقط ترابطات فِكَر متفاوتة في الغنى . والإرادة ليست قوة أصلية كما أنها ليست قدرة حرة على الاختيار . إنها فقط نتيجة مشاعر عضوية أو محسوسة .

ولا نلقى ، في علم المنطق ، أثراً لنشاط خاص بالعقل ما خلا العادة . والبرهنة ، كما أسلفنا ، هي مجرد ترابط فِكَر . وإن جميع المفاهيم ، ولا نستثني منها المفاهيم الرياضية ، هي مخططات مبسَّطة للأشياء التي نراها ونلمسها .

وفي ميدان علم الأخلاق ، لا يتولَّد الشعور بالواجب من الله أو الإلهي أو من العقل المعتبَر كمبدإ أصلي . وإن الحياة الأخلاقية برمتها تتأتى من الميل الألصق بالاحساس لدى الإنسان ، أعني الأنانية . والتجربة وحدها تعلِّم الإنسان أنه من المفيد ، في غالب الأحيان ، أن نضحي من أجل الآخرين بشيء من رغد العيش لدى الذات لأن الآخرين يكافئوننا على إرادتنا الحسنة . وهكذا ، تمسي الحياة الأخلاقية ، في النهاية ، أنانية أُجيد فهمها وحُسبت بحكمة . وما من إنسان يمكنه أن يسعد ، على ما قال ستيوَرت مل، إذا لم يكن المجتمع في رخاء ؛ فلنجعل المجتمع يعيش في رخاء مضحين بأنفسنا بعض الشيء ، نجد ، في النهاية ، فائدة لأنفسنا (المنفعية) . ويضيف سبنسر ، المنسجم مع نفسه ، أن ذلك الحساب المنتفِع ، غدا اليوم ، من فرط ما اتُّبع على مر الأجيال التي تعاقبت طويلاً ، جدَّ طبيعي بحيث لم يعد المرء يتبيَّنه : فالمرء يولد وفيه ميل الى الإخلاص ليس سوى نتيجة الحسابات النفعية من قِبل أسلافه .

وعلى رغم اختلاف علم الأخلاق الاجتماعي عن التجريبية ببعض النواحي ، لا يمكننا القول إنهما لا يرتبطان بعلاقة ما . إن الاجتماعوية[1] هي شكل من أشكال

---

(1) الاجتماعوية نزعة تميل الى ردّ كل شيء الى علم الاجتماع .

التجريبية ، بمعنى أن علم الأخلاق والعقل هما ، بالنسبة الى الاجتماعوية ، نتاجا الضرورة حيث يوجد الإنسان ، وهي ضرورة عيشه في المجتمع ، ومن أجل ذلك ضرورة إقامة قياس مشترك بين انطباعاته وأنانيته من جهة وانطباعات سائر ومقتضياتهم من جهة ثانية .

والتجريبي ليس ، في علم الماورائيات ، لا روحانياً ولا مادياً . إنه يجهل علم الماورائيات . وما دام العقل نتاج الحواس ، فمن الواضح ، في الواقع ، أنه لا يقوى على معرفة أمر ما لا توفره الحواس . لذا ، لا تمكننا معرفة هل الله أو الإلهي أو النفس . . . من قبيل الواقع . ولكنّ التجريبي يتلافى القول ، وعلى نقيض الماديين ، بأن لا شيء في معزل عن المحسوس . ويعتبر سپنسر حتى أنه من الثابت أن ثمة شيئاً ما . ولكن ، ما هذا الشيء ؟ إننا لا نعرفه قط . إنه الأمر الخفي . وهكذا ، تبلغ التجريبيةُ اللاأدْرية القائلة بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة . هناك ، إذاً ، عملياً ، ميدانان : ميدان العلم حيث الإثبات مسموح به ، وميدان علم الماورائيات والدين حيث كل إنسان يتدبّر أمره كما يستطيع ، تبعاً لانطباعاته ومشاعره .

يجب اذاً ألا نخلط بين التجريبية والمادية ؛ هل هناك عالم روحاني ؟ المادي يجيب بالنفي القاطع . أثر التجريبي فيقول : قد يكون هناك عالم روحاني وقد لا يكون ثمة أمر له ، وليس هذا شأننا . أما أن تنطوي إجابة التجريبي على علم ما ورائيات خفي ، كما أسلفنا ، فهذا أمر ثابت .والمهم أن الموقفين الفلسفيَّيْن مختلفان كل الاختلاف .

4 ـ النقدية :

ويجب أيضاً ألا نخلط النقدية بالتجريبية المرتبطة بكَنْتْ . وثمة إثباتان يختصران هذا المذهب :

(أ) العقل ليس ذا أصل تجريبي . هناك «عقل محض» ينطوي على مبادىء قَبْلية ، أعني فطرية وسابقة للتجربة المحسوسة .

(ب) ولكن ، عندما نبتغي المعرفة ، لا يقوى العقل على أن يستخدم تلك المبادىء استخداماً شرعياً إلا في التنسيق ومعطيات التجربة المحسوسة .

لنأخذ مثال عازف الكمان . فإنه يتميز من الكمان . ولكنه ، إذا شاء أن يعزف مقطوعة ما ، ألزِم أن يمسك بآلته . الموسيقي هو العقل ؛ والمقطوعة على

الكمان هي المعرفة ؛ أما الكمان ، فهو التجربة المحسوسة .

تتعارض النقدية ، في علمَي النفس والمنطق ، والتجريبية . فالعقل فطري ، وإنه لمن المضيعة للوقت أن نبتغي شرحه من طريق الحواس . والتعارض جذري أيضاً بالنسبة الى علم الأخلاق : فالواجب ليس قط نتاجاً لانطباعاتنا أو لحساب نفعي ، بل هو أمر من قِبَل العقل المحض .

في ميدان علم الماورائيات ، تتعارض النقدية واليقينة . فما دام لزاماً علينا ، للمعرفة الحقة ، أن نحصر استخدام المبادىء العقلية في حدود التجربة المحسوسة، فليس في استطاعتنا أن نعرف أي واقع ما ورائي. النقدية إذاً تقترب هنا من التجريبية : فإنها لا تعتقد أكثر منها بعلم الماورائيات ، ولا يمكننا ، في المذهبين ، أن نعرف المطلق . إلا أن النقدية لا تثبت أن لا أثر لشيء في معزل عن معّطيات الحواس . فما دامت هناك ظاهرات ، يعتبر كَنْت أنه يترتب وجود «شيء في ذاته» ، وهو ضرب من المطلق غير المُسمًّى الذي يحيط بنا ولكنه يفلت من معرفتنا . وهكذا ، تحتل النقدية ، بين اليقينية والتجريبية ، الموقع التالي : العقل واقع أصلي ـ مما يعاكس التجريبية ـ ، ولكن ، لا تمكنه معرفة أي شيء لم توفّره التجربة المحسوسة ـ وذلك مما يناهض اليقينية .

الجدير بالذكر هنا أننا كثيراً ما نقسم العالم الى «مؤمنين» و «شكوكيين» . ولكنَّ جغرافية العالم الفلسفي هي أشد تعقيداً بكثير . والمذهبان اللذان جئنا على التحدث عنهما تمكن تسميتهما «شكوكيتين ماورائيتين» ، ولكنهما تعتقدان كلاهما بالعلم وعلم الأخلاق . ولم يبنِ كنْت حتى نظامه الفلسفي إلا ليدافع عنهما . وهكذا ، إن التكلُّم ، في ما يتعلق بهذين المذهبين ، على شكوكية ، من غير أن نُفهِمَ رأينا ومن دون أن نُظهر الفروق الدقيقة ، إن هذا التكلم يعني ارتكاب خطإ من طريق تعميم متسرِّع . وعلينا الاقرار ، عملياً ، بأن أُناساً كثيرين يعيشون بتأثير هذين المذهبين المتوسِّطين . وهم يقولون لنا إن العلم هو أمر متين وثابت ، وأن علم الأخلاق هو جد قيِّم. إنهم يجلّون الآراء الماورائية والدينية ويتحاشون عن اعتبارها كخرافات واهية : فالعلم لا يوضح كل شيء ، والنفس البشرية تحتاج الى تعزية دينية . وما من شيء ضد اعتقادات كهذه ، إلا أنها شأن وجداني . ومن الثابت أن ما من ماورائيّ أو مؤمن يكتفي بهذا الموقف. ولكن، تنبغي معرفته وتجنب تشويهه أو انتقاده ببعض التعابير المُجمَلَة التي لا تؤخَذ في الاعتبار . يجب ألا نألو جهداً لكي يتسنى لنا انتقاده وتجاوزه .

5 ـ الذَّرائعية :

الذرائعية مذهب صاغه خصوصاً الأنكلوسكسونيون أمثال وليم جيمس

(1842 ـ 1910) . وهي تحمل طابع ذهنيتهم . أما اللاتيني فكثيراً ما يؤخَذ بالمنطق ، ويعتقد بطيبة خاطر أن الحقيقة واحدة . والأنكلوسكسوني يحذر التعابير جد المتصلبة . لقد وجد باسكال في إثباته أن «الحقيقة من جانب جبال البيرينيه هي خطأ من جانبه الآخر» سبباً للارتياب من حكمة البشر ؛ ويجد مفكّر كوليم جيمس في هذا الاثبات بالأحرى سبباً للاعجاب بالمرونة التي يقيم البشر الدليل عليها توصلاً الى التكيف والظروف . وإن نظام حكومة الوصاية ، في العصر الحديث ، وهو نظام يقوم في أن تُترك لكل شعب عاداته وقوانينه ، والى حد ما حقيقته ، إن ذاك النظام هو اختلاق انكليزي .

لقد حُدِّدت الحقيقة ، في المذاهب التي تكلمنا عليها ، من حيث هي علاقة فِكَرنا بموضوع خارج عنا . أما بالنسبة الى الذرائعية ، فحقيقة فكرة ما تحدَّد ، على نقيض ذلك ، من طريق نجاح العمل الذي يعتبرها قاعدة . فالفكرة الحقة هي الفكرة التي تنجح . وهذا التحديد يقتضي أن العقل لم يوجَد للتأمل بقدر ما وُجد للعمل . وهذا أيضاً من صميم الذهنية الأنكلوسكسونية .

تسعى الذرائعية إذاً ، في علم النفس ، الى تحديد الأشكال العقلية من حيث هي نتاج ضرورات العمل . الفكرة العامة هي مثلاً المخطط العملي الذي نأخذ به انطلاقاً من الأشياء للتأثير فيها . والإرادة هي الجانب الرئيسي في الوعي : بها نغيِّر العالم .

في ميدان علم المنطق ، قلّما يهمنا أن تطابق نظرياتنا تصميم بناء العالم . حسبُها أن تتيح لنا بناء نماذج آلية للأشياء وأن تكون ملائمة : «المعرفة تعني القدرة» . لذا ، يجب ألا نقول إن نظرية ما هي أكثر صواباً من سواها : يترتب القول فقط إنها أكثر ملاءَمةً .

إن علم الأخلاق وعلم الماورائيات والدين هي أشكال طبيعية ومفيدة ومعزِّية من النشاط البشري . إنها إذاً ذات قيمة بالغة . ولكن ، لِمَ نبتغي فرض الفِكَر نفسها على الجميع ؟ فمن العبث أن نرغم صينياً أن يفكر كألماني ، أو أن يفكر عربي كفرنسي . . . هذا يفرض أن الحقيقة تتعلق بمثال خارج عن العمل . أما إذا كانت الحقيقة في نجاح العمل ، فلنَدَع الأخلاقيات والديانات تتكيف والظروف . إن كلاً منها حقيقية في مكانها ما دامت ترضي الضمائر . إن البشر متفقون تقريباً للإقرار بأن قوة عليا تؤثر في العالم ، وهذا الاعتقاد جد مفيد بالنسبة إليهم بحيث لا يُعقل أن يكون خطأً . ولكنهم لا يتفاهمون على الفكرة التي يجب أن يكوّنوها حول هذه القوة ، وما همّ ! فليُبقِ كل إنسان فكرته إذا كانت مفيدة بالنسبة إليه . ويستنتج وليم جيمس من هذه الذهنية ، في كتابه المعبِّر في عنوانه : **تنوعات التجربة الدينية**

(الترجمة الفرنسية ، باريس ، منشورات ألكان ، 1906 ، ص 434) : «نجد بذلك نوعاً من الشِّرْك . . . لقد كان شِركٌ كهذا دوماً الدين الحقيقي لدى الشعب ، وهو كذلك حتى اليوم» .

إن جميع الذرائعيين لا يبلغون هذا الإفراط في المنطق ! فهم يسعون أحياناً الى إعادة ضرب من النظام ونوع من تدرُّج القيم في الفِكَر التي تنجح فعلاً . أفلا تتحتم عليهم مناقضة موقفهم الأولي ليقروا بأن العقل هو قاعدة عامة ؟ حسبنا هنا أن نحدِّد موقع مذهبهم . على كل حال ، من الجور أن نعيد الذرائعية كلها الى «الشرك» كما رآه وليم جيمس . فالفضل يعود الى الذرائعيين غالباً في لَفتِنا الى دور العمل في تكوين فِكَرنا العامية وحتى فكرنا العلمية .

* * *

وهكذا ، ننهي إلمامتنا السريعة بمختلف تيارات الفكر الفلسفي . وإن كل تيار ينقسم الى أنظمة أخرى تتفرع منه ، وفي استطاعة القارىء النبيه مراجعتها بمفرده ، على أن يحصل على تلك الإلمامة التي تربط تلك الأنظمة بمبادئها المشرفة عليها . وهكذا ، تغدو التفاصيل على جانب من الوضوح . إن نظرتنا السريعة الى أمهات التيارات الفلسفية من شأنها أن توفِّر على القارىء أخطاء كثيرة وحتى عملاً مضنياً توصلاً الى طريق الحقيقة الحقيقية[1] .

---

(1) يجد القارىء في ما بعد توجيهات متعلقة ببعض جوانب الفكر الفلسفي المتعلقة خصوصاً بمسألة المعرفة ، أي الموضوعانية والذاتانية ، والواقعية والمثالية .

الفصل الثالث

في البحث الفلسفي

البحث الفلسفي هو مسألة يجب حلها. إنها مناقشة مسألة ما، حتى إذا ظهرت بمظهر سؤال يجسِّده الدرس الذي أُعطي في الصف أو الذي دبّجه الأستاذ.. البحثُ الفلسفي هو أشبه بفرض في الرياضيات وليس شبيهاً بسرد ما. وكثيراً ما يُطلب من التلميذ، في فروضه الأدبية، أن يلجأ الى خياله في كلامه على مؤلِّف ما والانطباع الذي تركه فيه، فيأتي الانطباع في الغالب من قبيل الذوق. أما في ميدان الفلسفة، فلا مجال للإيثارات الشخصية. ولا يُطلب من الباحث أن يكتفي بالإدلاء برأيه، بل أن يبرِّره، وبالتالي أن يسنده الى وقائع ويقيم الدليل عليه باللجوء الى أسباب.

1 ـ عمل تمهيدي:

إيّانا والتردد أمام مواضيع مختلفة. فغالباً ما تتساوى المواضيع الفلسفية في اطار درس محدَّد. والصعوبة تتجلى متشابهة في كل موضوع يُطرح على بساط البحث. فلا نضيعنَّ الوقت.

وفور اختيار الموضوع، لا بد لنا من إيجاد الفِكَر الملائمة له. ونحن نلقاها أولاً في الدرس الذي أُعطيناه، ثم في المطالعات التي يجب تكثيفها دوماً؛ ومن ثَمَّ نلجأ الى تفكيرنا الشخصي. ومن البدهي أن هذه الطريقة تجنبنا إضاعة الوقت والضياع.

الموضوع الذي يبسّط أمامنا يبتغي ، من حيث المبدأ ، معرفة قدرتنا على استخدام العناصر المعطاة في الدرس خصوصاً بواسطة تفكيرنا الشخصي . ويُحكم لنا أو علينا بالاستناد الى تلك القدرة . وكثيراً ما تُطلب منا أمور بسيطة . وعلينا قول ما نعرف، في بساطة ، وتبعاً للعقل السليم. ويجب ألاّ نخشى العودة إلى الفِكَر التي رددت خلال فترة الدراسة . فترددها يعني أهميتها . وعلينا ألا نتخلى عن هذه السُبل الأكيدة بحجة أنها جد معروفة . ولنبرهن عن قدرتنا على التفكير الشخصي . ولكن ، لا نهملنَّ ، مع ذلك ، أن نبينّ أننا نعرف عناصر الموضوع الأولية . فغالباً ما يدفع تلامذة صالحون أنفسهم في المغامرة ، مستخفّين بالعناصر الأصلية . وليس القارىء مرغماً على الاعتقاد بأنهم يعرفون ما يخفونه ، وهو يحاكمهم على هذا الأساس . الحل في إيجاد البساطة التي تُفلت من أولئك الذين لا يفكرون ، لا في التفتيش عن التعقيد الذي قد نبحث عنه من دون جدوى .

2 ـ التصميم :

علينا ، فور تدوين فِكَرنا، أن نرسم تصميماً واضحاً . والقارىء يغفر لنا هفوة أو حتى خطأ أكثر مما يصفح عن فوضى . وأمام موضوع معين ، كثيراً ما يبرز عدد من التصاميم الممكنة . وعلينا هنا أيضاً أن نختار ونتمشى على الخيار .

والمواضيع التي تُطرح على بساط البحث تتخذ أحد الشكلين التاليين : فهي إما بحث بياني وإما بحث نقاشي .

(أ) البحث البياني :

في بعض الأحيان ، يدلّل نص الموضوع على التصميم ، كما في الموضوع :«حسنات تقسيم العمل وسيئاته». علينا ، أولاً ، تحديد ماذا نعني بتقسيم العمل . ولندعم تحديدنا بالأمثلة . وهذه التحديدات والأمثلة التمهيدية تكفي لاستهلال الكلام على الموضوع المحدّد . ولا نبحثنَّ قط عن أي شيء آخر . ولنتلافَ تلك المقدمات ـ الكليشهات المفعمة بالادعاء والتي لا تعني شيئاً ، من مثل قولنا : ما من مسألة هي أهم من تلك التي سأتكلم عليها . . .

ثم نقسم بحثنا الى جزئين : الحسنات فالسيئات . ونخصّص لكل من النقطتين فقرة محدّدة ، إحداها للحسنات والثانية للسيئات . الفقرة الأولى لا تتناول قط السيئات ، والفقرة الثانية لا تبحث قط في الحسنات . التمييز من الصعوبة بمكان . فعندما نتكلم ، مثلاً ، على الحسنات ، كأن نقول إن العامل قد يغدو أكثر

تِقْنية ، تنتابنا رغبة ملحة في القول : أجل ، ولكنَّ العامل جد المتخصص يمسي مجرد آلة . علينا أن نقلع عن الانتقال الى الجانب الآخر من الموضوع . في استطاعتنا أن ندوِّن الفكرة التي تندرج في الجانب الآخر على المُسَوَّدة في خانة السيئات ريثما نبلغ الجانب المذكور . فما من شيء يهدم بحثاً ما كالانتقال المستمر من فكرة الى فكرة ؛ وعلى نقيض ذلك ، ما من شيء يجعل الموضوع واضحاً ومستحباً كترتيب مُحْكَم .

ولكن ، علينا أن نتلافى عرضاً لفِكَر تتجاور من غير رباط منطقي كما لو كان المقصود بحثين مختلفين . فلنعلم إلى أين نذهب ، وفي عرض ثالث أو في الخلاصة ، لنقُم بمقارنة سريعة بين الحبسنات والسيئات ، وهي مقارنة تتيح لنا أن نقول كيف ينبغي أن نستفيد من واقع تقسيم العمل . وهكذا ، كل ما قلناه في العرضين الأولَين يتنظم حول فكرة رئيسية لا تقل أهمية ، توصلاً الى منطق بحثنا ، من تقسيم الفقرات لبلوغ الوضوح المنشود .

وفي حالات أخرى ، لا يشير نص الموضوع الى التصميم ، فيترتب علينا رسمه بأنفسنا . ولنأخذ مثال الموضوع : «الروح العلمية» . فعلى التصميم أن ينبثق من مقارنة الفِكَر التي كُتبت باديء بدء على المسودة . فيتراءى لنا ، في سهولة ، أن بين الفِكَر التي دُونت لتمييز الروح العلمية ، هناك فِكَر تتعلق بالصفات الجسدية لدى العالِم، وهناك فكَر أخرى تتعلق بالصفات الفكرية ، وأخرى ترتبط بالصفات الأخلاقية . هذا ، الى جانب بعض السيئات الممكنة في الروح العلمية التي لا تشاء القيام بنقد ذاتي . وهكذا ، يرسَم التصميم . فنضع أولاً ما هو أبسط ، ثم ننتقل الى ما هو أكثر تعقيداً وأكثر إفادة . ذلك أننا إذا كشفنا أولاً عما هو أساسي ، أمست بقية البحث لا تستأثر بالاهتمام . وهكذا ، نبدأ ببسط حول الصفات الجسدية والعملية لدى العالم ، كالمهارة التي لا أثر ، من دونها ، لمختبِر صالح ، ثم ننتقل الى الصفات الفكرية كروح المراقبة والخيال الذي يقترح فرضيات والدقة في البرهنة ، الخ . . . وننتهي الى الصفات الأخلاقية التي هي الفضولية والنزاهة وحب العلم والاخلاص للبشرية .

وهنا أيضاً ، يستهوينا خلط الفِكَر بدلاً من تمييزها . وهكذا ، ندوِّن، في خلال العمل التمهيدي : صفة العالِم ، الفضولية . فهل نصنِّف هذه الصفة بين الصفات الفكرية أو بين الصفات الأخلاقية ؟ الأمر متعلق بكل منا . وإذا كان عمل التفريق جد دقيق ، فمرد ذلك الى أن التردد مسموح به أحياناً وأنَّ لنا الخيار بين ترتيبات مختلفة . لندرج إذاً الفضولية بين الصفات الفكرية أو بين الصفات

الأخلاقية ، على أن نقول عندها كل ما يجب قوله في هذا الصدد . ولنتجنب دوماً الحَيْرة .

وفي الخلاصة ، نذكر سيئات الروح العلمية المُساء استعمالها : فقد تُفضي بنا الى الجفاف وكره أشكال أخرى من أشكال التفكير (الأخلاقي والماورائي والجمالي) التي لها الشرعية عينها . وكل ما في الأمر أن نجيد تطبيق تلك الروح .

(ب) البحث النقاشي :

كثيراً ما يُطرح للمناقشة مذهب ما أو تُطلب مجابهة فكرتين . المثال الأول هو : «هل يمكن تفسير الضمير الأخلاقي بالواجب الاجتماعي ؟» . والمثال الثاني هو : «هل ينطوي العلم على قيمة عملية خصوصاً أم على قيمة نظرية ؟» . وإننا إنما نختار عمداً مثالين يسيِّران نمطين من البسط .

ـ **النمط الأول** : «هل يمكن تفسير الضمير الأخلاقي بالواجب الاجتماعي ؟» . تجب الإجابة بنعم أو لا . ولنا الخيار عندها بين طريقتين . فإما نعرض أولاً للنظرية التي نتبناها ، ثم نرد على الاعتراضات التي تثيرها . وتُفضَّل هذه الطريقة عندما لا نتوقع إلا بعض الاعتراضات التي تُحَل بسهولة عندما نجيد كتابة العرض . وإما نعرض أولاً للنظرية التي نود رفضها . والانتقادات التي نوجهها إليها تمهِّد لعرض النظرية التي سنتوقف عندها وتهيِّىء المناقشة . وهذه الطريقة هي أفضل عندما تكون النظرية التي نهاجمها من الجدية بمكان ويتبين لنا أن دحضها صعب . الواقع أننا كثيراً ما نُرْغَم على اللجوء الى الطريقة الثانية .

لنبحث إذاً في هذه الطريقة[1] . إننا لا نعتقد بأن الضمير الأخلاقي يُفسَّر

---

(1) ونعطي هنا مثلاً على الطريقة الأولى ، هو : «العلم يكون قائلاً بالحتمية أو أنه لا يكون» . إن الأسباب التي تفضي بنا الى هذه النتيجة ، تبدو لنا غير قابلة للجدل ، وذلك لاعتبارات منطقية خصوصاً . وإننا نعرض لهذه الأسباب أولاً ، ثم نشير الى بعض التحفظات :

1 ـ الحتمية العلمية يحدُّها نظام مغلق . والظاهرات الفيزيائية الكيميائية هي محددة تماماً في المستوى العادي للحياة العملية . ولكن ، هل العالم نظام مغلق ؟ وهل تسيِّر الحتمية الحركات الواقعة ضمن الذَّرة والحركة البراونية ـ نسبة الى روبرت براون (1773 ـ 1858) ـ الفوضوية في الجُزيئات المجهرية السابحة في السوائل ؟ الأمر من قبيل الاحتمال ، ولكننا نجهله ، وقد تكون المسألة من دون معنى .

2 ـ هل الإنسان ظاهرة شأن سائر الظاهرات ، أم أنه كائن حر ؟ العلم يجهل ما في الأمر .

وهكذا ، إن الحتمية العلمية المشكوك فيها ، الى حد ما ، في عقر دارها ، لا يُعقل أن تفرض نفسها كأساس فلسفة ماورائية تقول بالحتمية المطلقة .

بالواجب الاجتماعي . لذا ، نبدأ أولاً بعرض أمين للمذهب الاجتماعي ونقدِّم كل ما لديه من حجج . ولا نتسرعنَّ في شجب إحدى هذه الحجج ولندونها على المسَوَّدة ريثما نبدأ القسم الثاني من البحث .

ومن العدل أن نقرّ ، بالتالي ، بالوقائع التي برَّرت ، حتى في رأينا ، النظرية التي سننتقدها . وهكذا ، من شأننا تبرير التفسير الاجتماعي بإثباتنا أن الولد الصغير كثيراً ما يضع في المستوى نفسه أمراً محض اجتماعي ، كَأَنْ يُطلب منه ألا يركض في أروقة المدرسة ، وتنبيهاً أخلاقياً ، كأن يقال له أن لا يكذب . وثمة أُناس كثيرون ينقادون أيضاً انقياداً أعمى ويرددون الأوامر التي يتلقَّونها من غير أن يفهموها .

وعليه ، تنبغي لنا مناقشة المذهب الاجتماعي في أساسه : فالضمير الأخلاقي يتميَّز بكونه يتنافى والترويض . إن الولد الذي يتقدم في السن يميز بين ما يُفرَض عليه من قِبَل أمر خارجي في المجتمع من جهة ، وما يبدو له مفروضاً من قبل احترام كرامته والعقل والخير المطلق من جهة ثانية . وهكذا ، إن الضمير الأخلاقي هو ، في الوقت نفسه ، معرفة الواجب وإثبات حق تطوير أفضل ما فينا حتى ضد انحيازات المجتمع . وسبق أن حَكَّم القدامى «القوانين غير المكتوبة» . والمسيحية الحقة تحرِّر الإنسان من حكم المجتمع إذ تثبت أن « الأَولى أن نطيع الله من أن نطيع البشر» . ولله درٌّ من قال :

«وأبغي رضى المولى فأغبى الورى مَن أبغض المولى وأرضى العبيدْ»

ولئن صح أن عدداً كبيراً من البشر ما زال تحت وطأة انحيازات عصره ، فإن النفوس الفاضلة تنعتق منها . وإذا ما أقصيت، تقريباً ، العبودية وأساليب التعذيب ومظاهر التعصب وسواها من المجتمعات المتحضرة ، فمردّ ذلك الى أن بشراً عارضوا ، في رفضهم طمأنينتهم وحياتهم ومجدهم البشري ، الانحيازات الاجتماعية بفِكَر أكثر عدلاً .

والخلاصة أن الضمير ، كواجب اجتماعي ، هو واقع . ولكنه لا يحدِّد ، والحالة هذه ، الواقع الأخلاقي كله وما يميزه من سواه . وإن أفضل الأحكام الأخلاقية التي تتيح التقدم الحقيقي تصدرها نفوس حكيمة وعاقلة تتجاوز خلوقية محيطها . إن جعل الضمير الأخلاقي شعوراً بالواجب الاجتماعي يعني جعل التقدم المنجَز غامضاً وتعريض التقدم الآتي للخطر .

ـ النمط الثاني : «هل ينطوي العلم على قيمة عملية خصوصاً أم على قيمة نظرية ؟» . وهنا لا نجيب بنعم أو لا . فالتقدم العلمي له أسباب نظرية وعملية في

آن واحد ، وكذلك نتائج نظرية وعملية معاً . وينبغي تبيان أن الاثباتين يتوافقان تماماً إذا أسقطنا من الموضوع كلمة «خصوصاً» . وكثيراً ما تقدَّم لنا معارضات كهذه لكَي نشحذ عقولنا بها ونتعلم أن نتجاوزها . وهذه التمارين ليست محض اصطناعية . ولقد اعتبر هيغل (1770-1831) أن العقل يتبع طبيعيا إيقاعاً ذا فترات ثلاث هي : القضية والنقيضة ـ أي نقيض القضية ـ والجمعية ـ أي نتيجة الجمع بين القضية والنقيضة ـ. ومهما يكن ، فإن هذا النمط من المناقشة يفرض نفسه فرضاً ، وغالباً ما يأتي واضحاً وعملياً .

لنبدأ إذاً بعرض واضح لإحدى القضيتين . العلم ينطوي على قيمة عملية . فغالباً ما ينطلق من الحاجة . فالبشر درسوا الطبيعة لتحسين مصيرهم ، وبحثوا عن قوانين الظاهرات في سبيل استخدامها . وحتى الدراسات المنزَّهة ظاهرياً قد حرَّكها أولاً انشغال عملي : فالهندسة كانت بادىء بدء علم المسَّاحين المصريين ؛ وعلم الفلك مَدين بكثير الى الرغبة الطبيعية في تحديد الروزنامة . وإن انشغالات كهذه نلقاها في أثناء تطور العلم ماضياً وحاضراً . فلولا الطب ، لكانت الفيزيولوجيا أقل تقدماً بكثير ؛ وكم من اكتشافات دفعت إليها الرغبة في إصلاح آلة ما ! وأخيراً ، إن حسنات العلم العملية لا تقبل الجَدل : فالصناعة تعزِّز الرفاهية ، وقد أتاحت تخفيض نسبة المجاعة ونسبة ساعات العمل مفسحة للإنسان في المجال لكي يفكر . . . والطب قد خفف وطأة آلام كثيرة وأطال العمر . وهكذا ، إن للتقدم العلمي قيمة عملية وحتى أخلاقية إذ إن العلم هو خدمة اجتماعية ، ولو من حيث المبدأ !

ثم ننتقل الى النقيضة . فللعلم أساس وقيمة نظريّان . والإنسان يرغب طبيعياً في المعرفة . والميل الى الدراسات المنزَّهة هي أسطع دليل على تفوقه على الحيوان الذي لا همّ له ، على ما يبدو ، إلا الحياة البدنية . العالم هو ، بالنسبة الى الإنسان البدائي ، صندوق معجزات يُدهَش له بسذاجة ويعبده أيضاً . أما العالم ، بالنسبة الى الإنسان المتعلم ، فهو آلة كبيرة يدركها ويسيطر عليها . وهكذا ، يعي كرامته ككائن مفكِّر . وأمام فتح كهذا ، نفهم موقف فيلسوف كأفلاطون الذي قال إن النظر الى العلم ، من حيث هو تقنية وحسب ، يعني الحط من قدره . وهذا هو تفكير عدد من العلماء .

وفي الجَميعة ، أخيراً ، نرى أن ليس ما يدعو الى معارضة وجهَي العلم . لقد قلنا كيف توجِد الحياة العملية العلمَ وتدفعه شطر التقدم . ولكن ، على نقيض

ذلك ، كم من أبحاث منزهة أفضت الى تطبيقات عملية لم تكن قط في الحسبان . والأمثلة كثيرة هنا، وفي ميدان الفيزياء خصوصاً .

والخلاصة هي أن العلم ينطوي على قيمة عملية ونظرية . وقد نشأ من جهد العقل البشري للتحرر من المادة في استخدامها وفي فهمها . ولكن ، لا يمكن أن نستخدمها إلا في فهمنا إياها ، كما أننا ، في استخدامنا إياها ، نكتشف المسائل التي تطرحها . لذا ، إننا نشوّه العلم إن نحن قصرناه على تأمل محض يوشك أن ينخدع كما حصل لعلم القدامى ، أوحصرناه في مجرد تقنية سرعان ما تمسي عقيمة .

3 ـ الكتــابـة :

ثمة أفكار حول كتابة البحث الفلسفي ، مهما كان موضوعه وتصميمه .

علينا ، في إيجاز ، أن نفهم الموضوع ونعالجه برمته ويترتب ألا نعالج سواه .

أ ـ فهم الموضوع : يجب ، بادىء بدء ، أن ننسخ نص الموضوع في عناية . إن عدداً كبيراً منا لا يراعي هذه الحيطة الأولية ويُعرض عن كتابة الموضوع الذي يُملى عليه . ومن الثابت أنه يجب ألا نمعن في الثقة بانطباعاتنا أو بذاكرتنا . فغالباً ما يقودنا ذلك الى أخطاء بالغة .

بعد نسخ الموضوع ، يجب ألا نوفّر جهداً لفهمه . هناك دوماً في نص الموضوع كلمة أو كلمتان تذكراننا بعنوان فصل من فصول درس سبق أن تلقّيناه. وهكذا ، إن الموضوع التالي : «إلى أي حد تحفظ ذاكرتنا ماضينا ؟» قد نعتبره موضوع يتناول الذاكرة برمتها فنروح نوغل في الكلام عليها : ما هي ، وما قوانينها وما المذاهب التي تشرحها . . . وقد نكتب عن الذاكرة صفحات كثيرة ولكن ، من دون طائل ! ذلك أنه طُلب إلينا ، في الواقع ، الكلام ، لا على الذاكرة عموماً ، بل على مسألة جد محددة . فلنتلاف تذكُراً في غير موضعه لمعالجة مماثلة جاءت موفقة ، ولكنها غير مطابقة للموضوع الجديد المطروح .

ينطوي الموضوع ، في بعض الحالات النادرة ، على شيء من الغموض . إذا كانت الاستشارة شرعية فلتكن ! هذا ، وإلا تحتم علينا تجنب المواضيع التي لا نفهمها تماماً . وإذا ترتب علينا اختيار موضوع غامض على رغم كل شيء ، فلنسارع إلى تحديده بأنفسنا .عندها ، لا يلومنا أحد على ذلك شرط أن

يكون سياق عرضنا ناجحاً ومتماسكاً . ونكتفي ببعض التلميح الى طرق أخرى ممكنة لفهم الموضوع ، لتبيان أننا لا نجهلها وأننا نعدل عنها إرادياً ، ونقول لماذا تصرّفنا على هذا النحو .

ب - **معالجة الموضوع برمته** : ينبغي ألا نترهبن لتقسيم الفلسفة الى علم نفس وعلم منطق وعلم أخلاق وعلم ماورائيات ، الذي نعتبره ، مع ذلك ، خير توزيع لفروع الفلسفة الثابتة التي ما زالت تتفاعل الى حد كبير . وهكذا ، إن الموضوع : «دور اللذة والألم» يجعلنا نسأل هل هو موضوع سيكولوجي أو موضوع أخلاقي . وبدلاً من الإمعان في التردد ، فلنطرح الموضوع من الوجهتين السيكولوجية والأخلاقية أو نغلّب إحدى الوجهتين مع التلميح الواضح الى الوجهة الأخرى . وهكذا بالنسبة الى سائر المواضيع من مثل : «كيف نميّز الخيالي من الواقعي» حيث يجب تناول الموضوع من الوجهات السيكولوجية والمنطقية والماورائية .

ج - **معالجة الموضوع دون سواه** : ينبغي أن نعلم أن كل فكرة زائدة هي بمثابة فكرة ناقصة ، بل أكثر من ذلك أيضاً . فلا نذكرنّ فصلاً كاملاً . ولنعلمنّ أن كل ما يقال خارج الموضوع لا يمكنه إلا تخفيض قيمة موضوعنا لأننا بذلك نبرهن عن أننا نسترسل الى تداعي الفِكَر بدلاً من تسيير فكرنا . وقد يعتقد القارىء ، على حق ، اننا رأينا أنّ لأسهل علينا إطالة النص في كلامنا على أي أمر ،من صياغة منهجية للنقاط التي ترتّبت معالجتها .

أما في ما يتعلق بطول البحث ، فالأمر يختلف باختلاف طبيعة الموضوع والزمان المخصَّص له . أما في فروضنا ومسابقاتنا ، فإن صفحة كبيرة تكفي لمدة ساعة عمل . ولنتمشَّ دوماً على المبدإ القائل بتجنب الطويل المُمِلّ والقصير المُخِلّ . أما لغة الضاد ، فخير الكلام فيها ما قل ودل . من الأفضل إذاً ترجيح كفة القِصَر لا الطول في موضوع بالعربية .

ولنتصرَّف دوماً ،. أمام المصحِّح بوجه خاص ، كما لو كان جاهلاً كل شيء عن الموضوع . لا ريب في أنه يعرف عن الموضوع أكثر منا ، ولكنه يودّ أن يعرف هل نحن نعرف . لذا ، يجب ألا نتردد في عرض واضح حتى للجوانب الأبسط في المسألة . قد تُطلب إلينا أحياناً كتابة بحث سهل . لا بأس بالأمر شرط ألا نخطىء الموضوع . ففي الموضوع الذي تكلمنا عليه أعلاه حول قيمة العلم ، من السهل تبيان فائدة تطبيقات العلم العملية . يجب ألا نسترسل في هذا الصدد ، ولكن ،

يجب ألا نكتفي بالقول مثلاً : إن حسنات العلم العملية لا جدل فيها . فالهدف هنا هو معرفة مدى قدرتنا على بسط فكرة سهلة في إيجاز ، كما أشرنا الى ذلك في كلامنا على العمل التمهيدي . من شأننا ، في عرض كهذا ، أن ندلل على الوضوح والاعتدال والذوق .

يجب تلافي التلميح الى ما لم يُطلَب إلينا . فمن المفروض أن القارىء لم يطّلع على شيء من هذا .

وعلينا أن نتحاشى عن التلميح الى مذاهب أو فِكَر نفترضها معروفة . فإذا كان علينا الكلام على هذا المذهب أو تلك الفكرة ، فلنتحدث في إيجاز عن أساسهما هذا ، وإلا فلنعرض عن الكلام عليهما. لذا ، لا تلميحات عرَضية لأن البسط يجب أن يؤلِّف كلاً لا يتجزَّأ .

والسؤال المطروح هنا هو : كيف يتسنى لنا استعمال المذاهب الفلسفية التي نعرفها ؟

المسألة لا تُطرح عندما تُطلب إلينا مناقشة مذهب ما ، إذ إننا ، عندها ، نعرض لهذا المذهب ونناقشه .

أما في المواضيع التي لا تتناول مباشرة مناقشة نظرية ما ، فعلينا أن نتمشى على القاعدتين التاليتين :

(أ) فلنستخدم المذاهب الفلسفية الكبرى . إن جميع المسائل التي تُطرح علينا قد ناقشتها عقول كبيرة . فلنستخدم فِكَرها . وهكذا ، نثبت أننا نعرف درسنا . ثم ، لماذا نبتغي أن نستمدَّ من أنفسنا فِكَراً سبق أن بُسطت وعلى وجه أفضل ؟ من السهل ، في المواضيع الكثيرة التي نتصرف فيها من طريق القضية والنقيضة أو من طريق القضية والنقيضة والجَميعة كما رأينا في البحوث النقاشية ، من السهل أن نعتمد على مذاهب نموذجية توفر مادة رحبة لبحثنا . وكثيراً ما يمكننا استخدام المذهبين اللذين نلقاهما في تاريخ الفلسفة برمته ، أعني العقلانية والتجريبية .

على سبيل المثال ، نلجأ في موضوع : «أصل المفاهيم الرياضية» الى النظرية التجريبية لدى ستيوَرت مِل، ثم الى النظرية الأفلاطونية ، لننتهي الى المناقشة . وفي موضوع : «أصل الضمير الأخلاقي وقيمته» ، نستند الى النظريات التجريبية كنظرية بنتهام (1748 ـ 1832) ونظرية ستيوَرت مل ونظرية علماء الاجتماع ، ثم نرتكز على النظريات العقلانية (كَنْت خصوصاً) ، مما يفضي بنا الى

المناقشة . أما في موضوع : «دور الظاهرات العضوية في الانفعال أو الذاكرة. . .» فهنالك النظرية الفيزيولوجية والنظريات التعقلية التي تؤدي الى المناقشة . وهكذا ، نعتمد على وسيلة ناجعة لرسم تصميم واضح ولإغناء البسط .

وفي البحوث البيانية ، كثيراً ما يترتب علينا أيضاً اللجوء الى المذاهب . وإن بعض المسائل تهيمن عليها نظرية ما ، نُسلّم بها أو نشجبها ولكننا لا نستطيع أن نضرب صفحاً عنها . إن موضوع «الإدراك الحسي للمكان» يلزمنا الركون الى بِركْلي (1685 ـ 1753) ، وموضوع «قيمة النية في علم الأخلاق» يوجب الارتكاز على كنْت ، وموضوع «الخيال المبدع» يوجهنا شطر ريبو (1839 ـ 1916) ، وموضوع «المنهج الاختباري» يحولنا الى قواعد ستيوَرت مل. إن معالجة مواضيع كهذه من غير أن نذكر الفلاسفة الذين أناطوا اسمهم ، الى حد ما ، بهذه المواضيع ، من قبيل الخطإ الفادح .

(ب) لنبقَ ، مع ذلك ، في الموضوع ، ولنتجنب الاستطرادات عديمة الجدوى . يجب ألا نرمي ، بجميع الوسائل ، الى البرهنة على سعة المعرفة ، عندما لا يُطلب منا ذلك . فإذا قيل لنا : «ميِّز بوضوح بين الظاهرة الفيزيولوجية والظاهرة السيكولوجية» ، نرى أنفسنا أمام موضوع جد محدَّد . والمقصود عرض لا مناقشة . لذا ، إذا ما ذكّرنا ببعض المذاهب شأن مذهب التلازم السيكوفيزيولوجي ، فإن من شأن ذلك أن يخرجنا على الموضوع كلياً ، لأن المقصود ليس مناقشة هذه النظرية . وكذلك ، لئن لم يكن مسوَّغاً ألا نستخدم بعض ملاحظات بِركْلي في بحث حول الإدراك الحسي للمكان ، فإن كل بحث في هذا الموضوع لا ينحصر ضرورة في مجرد مناقشة لنظرية ذلك الفيلسوف .

وقصارى القول : إن السيطرة على تلك المذاهب تتحتَّم علينا ولكن ، لا نَدَعَنَّها تسيطر علينا .

وربَّ سائل يقول : كيف السبيل الى إغناء بسط ما ؟ لقد أشرنا الى الوسيلة الأولى وهي التذكير بالمذاهب الفلسفية . أما الوسيلة الثانية فهي الأمثلة . وقد أسلفنا أن الفلسفة ليست جملة تجريدات . وما دمنا متوقفين عند الكلمات الكبيرة الرنّانة ، فلا يتمكن القارىء من معرفة مدى فهمنا للأمور . علينا أن ندعم هذه الكلمات بالوقائع . وهذه الوقائع هي الأمثلة .

لا بد من مثل أو مثلين لإيضاح كل تحديد . ولا بد من مثال لتوضيح كلٍ من فِكَرنا المُجاد تحديدها والمميزة من سواها ، وبتعبير آخر ، كل ما استدقَّ من

فكرنا . والتصاميم المقتضبة التي اقترحناها هي أسطع دليل على تلك الضرورة ونضيف ما يلي :

(أ) يجب تنويع الأمثلة . فما خلا حالات نادرة حيث يمكننا تكرار المثل نفسه في بسط كامل ، لا بد من مثل يلائم كل تحديد أو كل فكرة مميزة . وكل مثل عليه أن يكون بمثابة لباس يناسب كل الفكرةَ . فلا أمثلة جاهزة !

(ب) علينا الاحتراس من الأمثلة السخيفة ، كأن نقول : «العالِم يسنّ قوانين ، على نقيض الجاهل المندهش دوماً من الوقائع . وهكذا ، يمسك العالِم بتفاحة في يده . ثم يفتح يده ويلاحظ أن التفاحة سقطت ، فيندهش فيعيد الاختبار وتسقط التفاحة أيضاً . عندها ، ينوِّع أفعاله ، فيعيد الكرة بإجّاصة وتسقط الاجاصة . ثم يقلب حوضاً من الزئبق فينتشر الزئبق على الطاولة أمام عينيه . عندها ، يصوغ قاعدة سقوط الأجسام» . وهذا هو المثل الذي قد نتورط فيه في أية لحظة . أولاً ، ليس العالِم عالماً لأنه يلاحظ سقوط التفاح . فالإنسان المتوحش يضارعه في ذلك ! المثل هو إذاً سقيم . ثم ، لا يكفي العالِم أن يُسقط تفاحاً أو يوقع حوض الزئبق لكي يصوغ قانون سقوط الأجسام . عليه أن يقيس أزمنة السقوط ويقابلها بالمسافات المجتازَة ، وبالأوزان إذا كان الاختبار لا يجري في الفراغ . وهكذا ، إن المثل لا يلتقي الفكرة التي يزعم توضيحها . إنه جد ضيق ويُلزم التفكير لدى صاحب الكتابة .

إنه لأسهل علينا أن نبقى في غموض الكلمات من أن نعرف دقة الوقائع . وهذا ديدن غالبية «كبارنا» الصغار عن وعي منهم أو عن غير وعي ! أما فن التفكير ، فيقضي بالإقلاع عن الغموض في سبيل الدقة .

أما في ما يتعلق بالبرهنة ، في سياق البحث ، فلا مندوحة عن أن تُعرِض عن الانطباعات الشخصية وأن ترتكز على الحجج . وإذا كانت غالبية المعالجات المخفِقة عائدة الى عدم فهم نص الموضوع ، فإن جميع المعالجات الناقصة مردها الى نقص في الحجج .

ولننطلق من تحديدات دقيقة توضحها أمثلة . لذا ، يجب أن نتعلّم تحديداتنا . إن الكلمات ، في الرياضيات ، تنطوي عموماً على معنى يعود الى الرياضيات فقط ، ولا مجال للُبس . أما الفلسفة ، فلديها بعض الكلمات المتخصصة التي يترتب علينا تعلُّم تحديدها مرة واحدة . ولكنها تلجأ أيضاً إلى كلمات

تستعملها اللغة العامية التي تترك فيها معنى غامضاً ، من مثل : إحساس وشعور وإدراك حسي وانفعال ، الخ . . . ونحن نقرأ هذه الكلمات في أحد الدروس وأحياناً بمثابة عنوان لأحد الفصول ، فنقول في أنفسنا : نحن نعرف ما المقصود . وهذا خطأ ، لأن الفلسفة لا تصلح لشيء ما لم تدقق أولاً في ما يخلط العامي . وقد نُسأل صراحة : «ما الإرادة ؟» ، فنجيب بكلام مطوَّل حول الإرادة من غير أن نحدِّد الكلمة لأننا نجهل التحديد أو ، أقله ، لا نجد الكلمات الملائمة . وينجم عن ذلك انطلاق خاطىء يصعب استدراكه .

عملياً ، علينا أن نبدأ دوماً بتحديد المفاهيم، ولندعم التحديد بالمثل . ولا محيد عن هذا النظام . وثمة طريقة لتحديد معنى كلمة ما وكذلك للتدقيق في فكرة ما ، تقوم في معارضتهما بكلمات وفِكَر أخرى . علينا أن نقوم بهذا العمل ولو لأنفسنا . ويجب حتى ، في غالب الأحيان ، أن نكتب تحديداتنا مستخدمين هذه الطريقة . وهكذا، إن العقل هو القدرة على ما هو عام . إنه يعارض الانطباعات والمشاعر التي ليس لها سوى قيمة ذاتية .

ولنقلع عن التحديدات الخاطئة التي هي محض لفظية والتي «تفسِّر» الماء بالماء ، كما في قولنا : «الحياة الإرادية هي جملة الظاهرات المتعلقة بالإرادة» ؛ أو « الخيالُ هو القدرة على التخيُّل» . إن جملاً كهذه هي ، طبعاً ، فارغة من المعنى .

ومن المجدي أن ننسِّق ملاحظاتنا بدلاً من أن نجعلها تتجاور أو تتكدس . ويجب التنبُّه لروابط النَّسَق وما إليها من جمل ظرفية ، التي نمهد بها الى البسط . ولا بد للبحث من أن يتقدم ويسير الى الأمام . ولا محيد عن رابط منطقي بين ما قلنا وما سنقول . إن روابط النسق والجمل الظرفية تؤلِّف ما استَدَقَّ من فكرنا ، وهي بالتالي الكلمات الأساسية في كل بحث فلسفي . فلنستخدمها بدراية واحترام . وإن فقدان التحول التدريجي من فكرة الى أخرى وعبارات غامضة من مثل «يوجد أيضاً . . .» ، لهي دليل تفكير مبتور .

وليكن لدينا حسُّ البرهان . والبرهان يعني إثبات العلاقة الضرورية بين فِكَر أو بين فِكَر ووقائع . وعلى البرهنة أن تتخذ اتجاه قياس رحب . فبعد «القضية» نتناول الإعتراضات التي تمهِّد لها كلمة «ولكن» أو مرادفاتها ، ثم الخلاصة التي تعلن عنها كلمة « إذاً أو مرادفاتها ، وهذه تؤلِّف كلمة الفلسفة المقدسة التي علينا إحترامها احتراماً خاصاً . علينا إستخدامها في إستمرار توصلاً إلى الخلاصة ؛ ولكن ، لا حق لنا في استخدامها ما لم نقم البرهان حقاً . هذا ، وإلا اتُّهمنا بالاستخلاص

العشوائي الفظّ .

والبرهنة اللائقة تقصي خطأين يجب تجنبهما تجنب الطاعون ، هما : التناقض والاثبات غير المبرهَن عليه.

في ما يتعلق بالتناقض ، علينا أن نميز ، عندما تكون فكرة ما معقدة ، بين جوانبها المختلفة ، هذا ، والاّ فإن الأحكام التي نصدرها تتناقض تناقضاً بغيضاً . فإذا ما تكلمنا على تبعات تقسيم العمل السيكولوجية ، يجب ألا نقول إنها حسنة وسيئة في آن واحد ، بل يجب أن نبين ما التبعات التي تظهر حسنة وما التبعات التي هي سيئة . عندها فقط يعرف القارىء ما نود قوله .

أما الاثبات غير المبرهن عليه ، فنحن نعلم أن كل شيء يُناقَش في الفلسفة ، وبالتالي ، يجب ألا ندّعي شيئاً لا نعطي عنه ، ولو لُماماً ، بعض البراهين . لنفرض أننا نعرض لمذهب ما لا يروق لنا . فإن لنا الخيار في مناقشته . ولكن ، لا نعتبرنّ أنفسنا بريئي الذمة إذ نقول مثلاً : «ولكن ، من الواضح أن تلك الفكرة خاطئة» . قد نكون على حق في دعوانا . ولكن ، يجب أن نقيم الدليل على ذلك . فقد يكون دافع عن هذه الفكرة فلاسفة أمثال ديكارت أو ستيوَرت مل أو ابن خلدون (1322 ـ 1406) . أنْ يكون رأينا مخالفاً لرأيهم قد يكون مجلبة للفرح والتقدم . . . ولكن ، علينا أن نبرِّر ذاك الرأي . إن الدليل المطلق لا يجوز ولا يقبَل في ميدان الفلسفة . لذا ، إن التحفظ من بدهيات المسألة الفلسفية .

وفي ما يتعلق أيضاً بالبرهنة التي هي محور بحثنا الأساسي ، يجب ألا نعتبر ما يُطرح للمناقشة بمثابة أمر مسلَّم به . فغالباً ما نُقاد الى الاثباتات غير المبرهن عليها لأننا لا نرى على أي شيء تجري المناقشة . إن لدى كل منا ، ضرورة ، فِكَراً جاهزة ومهيأة سلفاً ، فرضتها التربية وكذلك ما نسمّيه الحس المشترك ، أعني بالضبط ما نعتقده نحن بالذات قبل كل بحث . ولسنا نقول إن هذه الفكَر هي خاطئة . فغالباً ما تستعيدها خلاصتنا . على أنها تترتب إقامة البرهان عليها . والمسألة كلها تكمن هنا . لنفترض مثلاً أننا لسنا بماديين . فإننا نعرض المذهب المادي ونعتقد أننا ننتقده في إضافة أمثال هذه العبارة : «ولكن هذا المذهب ينكر الروح ، وهو إذاً خاطىء» . الواقع أنه ينكر أصالة الروح . ولكن هذا بالضبط ما ينوي فعله . إن ملاحظتنا ، إذاً ، مجرد تأكيد للأمر ولكنها لا تقيم الدليل على شيء . هَب أن علينا مناقشة علم أخلاق اللذة أو المنفعة . ونعتقد أننا ننتقده لمجرد قولنا : «إن التيارين لاأخلاقيان» . هذا يعني أننا نعتبر علم أخلاق ما كمسلَّم به ، وعلم الأخلاق ذاك هو بالضبط ما يُطرح للمناقشة وهو ما نريد البرهنة على صوابيته .

وهكذا ، نعود الى قاعدة ثابتة وهي أنه لا تكفي الإشارة الى آرائنا الشخصية ، بل علينا إقامة الدليل عليها .

وهناك كلمة حول صِيغ المبالغة . لنفترض أننا نتكلم على النظرية التي لا ترى في العلم سوى تقنية نافعة ، فإننا نقول أحياناً : «لا شك في أن العلم نافع ، ولكن ، من المبالغة ألّا نرى فيه إلا القيمة العملية» . إن صيغة المبالغة هذه وأمثالها ، قد نراها في بعض دروس الفلسفة بالذات ، وهي لا تعني شيئاً . فعندما تكون فكرة ما صائبة ، لا يسعنا أن نبالغ في تقويمها . ولكن ما يحصل أحياناً هو أننا ، عندما نتوقف عند ذلك التقويم ، نهمل جوانب أخرى من المسألة أو حتى نستخلص من واقع أو فكرة صائبة نتائج خاطئة . إن المبالغة قد تؤدي إذاً إلى نقص في الدقة . علينا أن نبين النقطة الدقيقة حيث ننتقل من الحقيقة الى الخطإ ، لا في المبالغة في الحقيقة ، مما لا ينطوي على أي معنى ، بل في إدراج فكرة أخرى تناقضها ، أو في إهمال حقيقة أخرى ينبغي أن تنسجم ، في الخلاصة ، مع الحقيقة الأولى . لذا ، نقول : «لا يسعنا أن نبالغ في قيمة العلم العملية ؛ ولكن ، من الخطإ أن نهمل كونه يستجيب أيضاً الحاجة المنزّهة الى المعرفة ، وكذلك أن النظرية تفيد التطبيق ضرورة كما أن التطبيق يحتاج إليها . ولا مندوحة عن أن هذه الملاحظة تُلْزِمُنا التدقيق في انتقاداتنا .

والجدير بالذكر ان مذاهب كثيرة وفِكَراً مختلفة تنطلق من معاينة حالات خاصة واستثنائية . وهكذا ، إن وليم جيمس يرمي الى أن يفسِّر ، من طريق نظريته الفيزيولوجية حول الانفعالات ، بعض الانفعالات التي تبرز قبل كل تصوُّر . وهو نفسه يقرّ بأنها نادرة . ولكنها وقائع ويجب ، بالتالي ، تفسيرها . فإذا ما قلنا «إن المقصود هنا شواذات، يجب ألا نأخذها في الاعتبار» ، ارتكبنا خطأً فاحشاً في البرهنة . ذلك أن كل مذهب جديد في العلوم يُستمد من رغبة في تفسير حالات استثنائية لم تأخذها المذاهب المتداولة في الاعتبار . إن إيجاد نظرية جديدة مردّه الى ضرورة شرح «الاستثنائي» . والواقع الاستثنائي ، بدلاً من أن يُهمَل ، يكون دليلاً على عدم تمام النظرية . إن الاستثنائي يعني ، بالنسبة الى العالِم والفيلسوف ، ما هو مهم لا ما يجب إهماله .

4 ـ الخلاصة :

ولا مناص لنا من خلاصة لبحثنا . ويترتب ألا تكون لا مجرد موجز ولا بسطاً جديداً .

ثمة طريقتان عمليتان في ما يتعلق بالبحث البياني . فإما الإشارة الى تطبيق عملي ما أو أخلاقي للدراسة التي قمنا بها ، وإما تبيان الإفادة من دراستنا في سبيل حل مسألة أرحب ، وذلك من غير الإمعان في التفاصيل والتوغل في بحث آخر . وهكذا ، نُبقي على انجذاب القارىء بما نكتب ولا نخرج على الموضوع. ويمكننا أن نستعيد هنا مثلاً الخلاصتين اللتين اقترحناهما أعلاه في موضوعَي تقسيم العمل والروح العلمية .

أما في البحث النقاشي ، فعلى الخلاصة فيه أن تكون واضحة وضوح الشمس في رائعة النهار . ولنعد هنا الى تصميمَي الموضوعين : «هل يمكن تفسير الضمير الأخلاقي بالواجب الاجتماعي ؟» و«هل ينطوي العلم على قيمة عملية خصوصاً أم على قيمة نظرية ؟» . فإذا ما اعتمدنا صراحة إحدى النظريتين المقصودتين أو اعتقدنا بأن في وسعنا أن نوفق بينهما ، فالإجابة يجب أن تكون واضحة . ولنتحاشَ عن الانتقائية السهلة : أي شيء من العقلانية وشيء من التجريبية وشيء من أي شيء ، ووضعها معاً . فلنكن واضحين . ولنعد مرة أخرى الى التصميمين . فلنفترض أن إجابتنا عن السؤال : «هل يمكن تفسير الضمير الأخلاقي بالواجب الاجتماعي» هي بالنفي . ولكن الإقرار بأن ضمير الولد يخلط بين الأمر الاجتماعي والواجب لا يعني تبني النظرية الاجتماعية ولو جزئياً ، بل يعني أننا نتفق وإياها في حالة خاصة . في وسعنا ومن واجبنا أن نثبت ذاك الاتفاق الجزئي . ولكن الخلاصة ليست ، مع ذلك ، مزيجاً من الاجتماعوية والعقلانية . إنها تبين فقط أن العقلانية تأخذ في الاعتبار جانباً واقعياً في المسألة ولكنها تقصي الاستنتاجات الخاطئة التي يزعم البعض استمدادها منها . وكذلك ، يمكننا ، في الموضوع الثاني ، أن نحتفظ ضد التجريبية بالنظرية العقلانية مع إقرارنا بدور العوامل المحسوسة . ولكننا لا نخلط التجريبية والعقلانية بل نغلّب إحداها على الأخرى .

وقصارى القول أنْ لا بد من خلاصة لكل بحث. ويترتب عليها، في البحث البياني ، أن تحافظ على اهتمام القارىء حتى النهاية . وينبغي لها ، في البحث النقاشي ، أن تكون جواباً واضحاً حيث نتحمّل مسؤولياتنا بثبات .

والسؤال الذي يطرحه كثيرون ويأتي بمثابة شغلهم الشاغل هو : هل علينا حقاً أن نقول ما نفكر فيه ؟ وماذا لو كان القارىء ليس من رأينا؟ ونجيب بأن علينا أن نعبِّر عن فكرنا بجرأة . فهذا ، أولاً ، واجب مقدَّس . ثم ، ليس في ذلك أية

مجازفة . ذلك أن قارئنا كثيراً ما يكون أستاذاً شاخ في جنديته . وما من إنسان مثقَّف حقاً يشعر ، والحالة هذه ، بأن مواقفه الخاصة معرَّضة للخطر بسبب رأي مخالف ، شرط أن يندرج هذا الرأي في أطار مناقشة مستقيمة . فلنعرض للنظرية التي نشجبها عرضاً دقيقاً . ولنقم الأدلة ضدها . فالاكتفاء بالقول أنها لا تحظى بنصيب إرضائنا لا يكفي قط . وغني عن البيان أن الشتائم نابية في جميع الأحوال . والقارىء النبيه خصوصاً يود أن يعرف هل نعرف درسنا وهل نحن قادرون على القيام بمناقشة مبنية على براهين حقيقية .

5 ـ الشكل والأسلوب :

لا مجال هنا للتوغل في الأخطاء اللغوية الكثيرة التي يقع فيها كاتب البحث الفلسفي وسواه من الكتّاب ولا سيما في غمرة مظاهر المافيا مختلفة الأشكال والألوان التي تتخبط فيها مجتمعاتنا اليوم . المهم أن نقول هنا إن الأخطاء اللغوية في البحث الفلسفي خصوصاً تزعج القارىء إزعاجاً يجعله يقلع عن قراءة البحث . حسبنا أحياناً أن نضع فاصلة في بداية سطر أو حرف «و» في نهايته لكي نحمل القارىء على النفور من قراءتنا .

في الميدان الأدبي عموماً ، تترتب علينا العناية بالأسلوب . ونضيف ، بالنسبة الى الأسلوب الفلسفي ، ملاحظات ثلاثاً .

لنتلافَ ، قبل كل شيء ، استخدام الكلمات الضخمة التي هي غالباً أكبر مما يحتمل الموضوع . ولنكن واقعيين . فكثيراً ما تحجب الكلمات الضخمة فراغ فكرنا .

في الميدان الفلسفي ، يجري الكلام على وقائع وفِكَر . وقلّما يتجاوز انتباهُنا ، قبل ولوج ميدان الفلسفة ، الوقائعَ الصرف ؛ وكانت فِكَرنا بالأحرى من قبيل الانطباعات . أما الآن ، فيجب أن نتعلّم التمييز بين الوقائع والفِكَر وتبيان أننا نتكلم على هذه أو تلك في وضوح . ويتأتى كثير من الأخطاء في الأسلوب من عدم التمييز بين الميدانين ، كأن نقول : الاستبطان ، في علم النفس ، طريقة قيّمة ؛ ولكنه أدّى الى سيئات . وتدحَض تلك السيئات في قولنا . . . » . الواقع أن السيئات لا تُدحَض لأنها وقائع ، ولكننا ندحض عموماً فكرة أو حجة ضد أولئك الذين يقوّمون الاستبطان على وجه لا يُبرز إلا سيئاته .

أخيراً ، لنكن واضحين . ولننشىء لذلك جملة مميَّزة لكل فكرة مميَّزة . إن

فِكَرنا تتجلى أولاً كانطباعات معقّدة . فلنسعَ جهدنا لاستجلاء غوامضها . وقد يتّفق أن نقول عكس ما نفكر فيه . ولنضع فكرة واحدة في جملة واحدة .

وبكلمة ، يجب السعي الى الترتيب والوضوح . والقواعد التي بسطناها تهدف الى تعليمنا استيضاح فِكَرنا وعرضها بدقة .

ومن البدهي القول إن علينا أن نرسّخ فينا ملكة اللغة العربية الفصحى أو سواها ، وألا تكون عباراتنا ركيكة سقيمة ، شاردة عن جادة النحو والصرف . وما همّ ، في بداية الأمر ، أن نلجأ الى أساتذتنا ، وأرباب الكتابة ، لتهذيب لغتنا وتصحيحها . ويترتب على جهودنا وتصويباتهم أن تأتي بنتائج حميدة فترفع إنشاءنا الى مرتبة سامية من الدقة اللغوية ، بعيداً عن الرطانة أو حتى النغولة والركاكة العامية .

ويستحسَن أن تكون عبارتنا موسيقية الإيقاع ، خيالية الصور على غير مبالغة ، منسجمة سلسة ، وذلك على رغم عدم احتفال المواضيع الفلسفية عموماً بالروعة الفنية وعلى رغم «جفاف» المادة كما يقول البعض ، والأصح أن نقول «رصانتها» أو «أصالتها» أو «عمقها» . هذا ، ولا ضير في اللجوء أحياناً إلى اللذعة القارصة والنكتة والفكاهة وتنوع الأسلوب عموماً ، مع الحفاظ على طابع الشخصية الواقعية المدقّقة ، أو النقّادة المتهكِمة ، أو الحساسة المصوِّرة . ذلك أن الفلسفة تتفاعل والآداب عموماً على رغم فرادة الميدانين التي لم يفطن لها كبار كتّابنا أحياناً . وقد نجد في أديبنا وفيلسوفنا الكبير ميخائيل نعيمه تجسيداً نادراً لمحاولة التوفيق بين الميدانَين .

الفصل الرابع

مصطلحات فلسفية عامة

إن المشكلة الأولى التي تعترض خطواتنا الأُول الى الفلسفة هي مشكلة المصطلحات .

ولا نهدف هنا الى عرض كامل للمفردات الفلسفية العامة . ولكن ، انطلاقاً من خبرتنا المتواضعة في الحقل الفلسفي ، نقول إنه لا يكفي حفظ التحديدات أو حتى تعلّمها ، بل ينبغي تلافي مظاهر الغموض التي تنشأ طبيعياً بين الكلمات ، وهي مظاهر يعزِّزها الطابع المُبهَم الذي تنطوي عليه غالبية تلك الكلمات في الكلام المتداول . لذا ، نسوق الى القارىء هذه التعليمات وسواها مما سنذكره لاحقاً . وسنسعى جهدنا لنقول له ليس فقط متى تستخدَم المصطلحات الفلسفية ، بل أيضاً متى يجب ألا نستخدمها . وهذه التجربة العكسية وحدَها من شأنها أن تجنِّبنا الغموض الشائع .

1 ـ النفس والوعي والذهن والفكر والذكاء والعقل :

إنها كلمات لا يميزها الكلام المتداول ويجب أن نتعلَّم توضيحها . وتشاء الصدفة أن هذه الكلمات عينها هي التي نقيم بينها فوارق اعتباطية ، وذلك عندما يُطلب إلينا إعمال الفكر فيها . وعندما نرتبك ، نقول في أنفسنا إنه ما دامت هناك كلمات كثيرة فالمقصود أمور مختلفة . فنروح نتلاعب بها ونغيِّر أمكنتها كما لو كان من شأن هذه المماحكة أن تتيح لنا إيجاد جواب شافٍ . والحال أن الجواب ليس

قط في الكلمات ، بل في الفِكَر التي تنطوي عليها هذه الكلمات .

إننا قلَّما نميز بين الفكر والذهن، وبين النفس والوعي ، وبين الذكاء والعقل . وإن مَهمة الفلسفة أن تعلِّمنا معنى الكلمات الحقيقي لدى الفلاسفة عموماً .

(أ) **النفس** : إنها «مبدأ الحياة والفكر أو الاثنين معاً ، من حيث هو معتبَر كواقع مميَّز من الجسد الذي يُظهر نشاطه بواسطته ... إنه ينطوي على فكرة جوهر فردي »[1] . النفس مبدأ ماورائي مميَّز من الجسد وخالد ، تعتقد به الأديان مع فوارق نلقاها خصوصاً في فلسفات الشرق الأقصى[2] التي تتماثل تقريباً وديانات الشرق الأقصى وكذلك غالبية فلسفاتنا الروحانية شرقاً وغرباً . أما اللاأدريون ، فيعتبرون أن النفس لا تبلغها معرفة الإنسان ، مما أشرنا إليه في كلامنا على التجريبيين . ونحن نعلم الآن أن المادي يمكنه رفض النفس مع إقراره بوجود الوعي كظاهرة أو حتى كنتاج للجسد .

(ب) **الوعي** : إنه «حدسٌ . . . لدى الذهن لحالاته وأفعاله»[3]. ولما كان الوعي حدساً ، وأبسط مظاهر الحدس ، فلا يسعنا أن نحدده على وجه أوضح : إننا نحس به ، وهذا كل ما في الأمر. وإن كون الإنسان يعي أفعاله ، هو واقع تجربة . ولكن ، هل يدل ذاك الوعي على وجود نفس في الإنسان كمبدإ مستقل ، الخ ؟ . . . فهنا تكمن المسألة . ولقد تحدث البعض عن «علم نفس بلا نفس» ، أعني علماً يتناول الوعي من حيث هو واقع اختباري في معزل عن كل إثبات ماورائي حول وجود النفس . ويمكننا ، الى ذلك ، أن نتكلم على «وعي حيواني» تؤلِّفه الاحساسات وتداعي فِكَر وذكريات .

(ج) **الذهن** : «الذهن هو الواقع المفكِّر عموماً ، وفاعل التصور بقوانينه ونشاطه الخاص ، من حيث هو مقابل لموضوع التصور[4] . . .» ، وللأشياء

---

(1) **المصطلحات التقنية والنقدية في الفلسفة** ، لِـ. أ. لالاند ، منشورات ألكان ، باريس، 1926 .

(2) راجع مثلا كتابنا **مدخل الى فلسفات الشرق الأقصى : موت الله وموت الإنسان** الصادر بالفرنسية عن دار نعمان للثقافة ، بيروت / باريس ، 1980 .

(3) المرجع الأول .

(4) في المرجع نفسه .

المادية ، مثلاً ، أو حتى الفِكَر الخاصة . وهذه الكلمة أكثر غموضاً من كلمة «نفس» . وثمة فلاسفة روحانيون يعتقدون بواقع مفكرٍ عموماً بقوانينه ونشاطه ، من غير أن يعتقدوا بأن كلًّا منا لديه نفس فردية . هذا شأن غالبية الفلاسفة الشرق ـ أقصويين ، والحلوليين الذين يقولون بوحدة الذهن، وهو ذهن الله ، وبوحدة الوجود . وهذا حتى رأي النقديين أمثال كَنْت . في علم النفس ، تنطبق كلمة «ذهن» على العمليات الفكرية ليس إلاَّ ؛ أما الحساسية ، فهي عمل من قِبَل الوعي وليست عملاً من قِبَل الذهن .

(د) **الفكر** : يتكلم الفلاسفة على أفكارنا وعلى الفكر . في الحالة الأولى ، يرادف الفكر تارة واقع الوعي وتارة الفكرة . وفي الحالة الثانية ، يرادف الفكر الذهن، مع أن البعض يتكلم أحياناً على فكر حيواني . وهكذا ، إن الكلمة تنطوي على جانب من الغموض .

(ه) **الذكاء والعقل** : يميز بعضهم الذكاء من العقل في الحياة العقلية . وهذا التمييز يختلف معناه أحياناً باختلاف المذاهب التي تستخدمه . والأَولى بنا ، عملياً ، أن نرادف بين المصطلحين . ولا نحاولنَّ خصوصاً أن نفسِّر بأحدهما ما نرى أننا عاجزون عن تفسيره بالآخر . وهكذا ، نبقى في التفسيرات اللفظية ليس إلاَّ . فالمصطلحان يعنيان القدرة على التعميم ، على نقيض الانطباعات والمشاعر التي هي محض ذاتية . وحده الكائن الذكي أو العاقل هو الذي لديه فِكَر ويصوغ أحكاماً وفِكَراً في علاقات ما . هذا ، على رغم أن الإنسان العادي يعتبر مشيناً أن يُتَّهم بأنه غير ذكي فيما يعتبر من قبيل النقد الواهي أو المضحك أن يُتهم بأنه غير عاقل ، مما ينمُّ عن مفهومين غير قائمين على أدلة من حديد وماس .

2 ـ الواقعي والمادي والروحي والموجود في ذاته والتجريدي والموضوعي والذاتي

إن الكلام المتداول يترك هذه الكلمات في غموض كبير فيستخدمها بلا تمييز . وإن كل خطإٍ في استخدامها خطيّاً يعرِّضنا لتفسيرات معكوسة تفضي بنا الى شتى ضروب الشطط .

وغالبية الأخطاء ، من هذا القبيل ، مردها الى تبديل مستمر بين الوقائع والفِكَر كما أشرنا الى ذلك في كلام سابق .

(أ) **الواقعي** : إنه يقابل ، في علم الأخلاق ، المثالية ؛ ويقابل ، في كل مكان آخر ، الخيالي . المعارضة الأولى بَدهية . على أن المثالي ، من الوجهة

الأخلاقية ، هو واقع من حيث هو ميل في كياننا ، ومن حيث هو أيضاً ، في علوم الأخلاق الروحانية جميعاً ، محقَّق من قِبل الله او الإلهي أو سواهما .

أما المعارضة الثانية فهي التي تقول بأن الواقعي هو كل ما يُعطى في ذاته . والفكرة هي ، والحالة هذه ، واقع حتى إذا كانت خاطئة . فلنحترس إذاً من خلط الواقعي بالحقيقي . وعندما نقول : «إننا نتخيل وهماً ، ولكنَّ هذا ليس واقعياً» ، فإن الـ «هذا» يحتمل معنيين . فالصورة التي نتخيلها هي ، لكونها مُعطاة في الوعي ، واقع ثابت ؛ وإن موضوع خيالنا ، أي الواقع ، هو الخيالي وغير الحقيقي .

إن كل وجود ، مادياً كان أم روحانياً ، هو واقعي . التلفاز مثلاً هو واقع . ولكن فكرنا أيضاً هو واقع ، على رغم أنه ليس مادياً أو محسوساً . إن النفس والله واقعان بالنسبة الى اليقينية العقلانية . فلنحترس إذاً من خلط الواقعي بالمادي أو المحسوس . وهذا الخلط هو في أساس عدد كبير من الأخطاء والتعابير المُلحِنة .

وبكلمة ، إن كل ما له وجود ما هو واقعي . ومن شأن الواقع أن يتَّخذ شكلين : فثمة وقائع مادية ووقائع روحانية .

(ب) **المادي** : يتحدث الإنسان العادي عن مشاعر وفِكَر «مادية» ليعني مشاعر أو فِكراً متجهة شطر المادة . ويكفي أن نتفاهم من هذا القبيل . ولكن الفلسفة لا تتكلم على «شيء» مادي إلاَّ في حديثها عن واقع غريب عن الروح : فمعطيات الحواس تتناول وقائع مادية . ولكنَّ كل فكرة وكل شعور هما واقعان روحيان .

(ج) **الروحي** : هنا أيضاً يتكلم الإنسان العادي على «مشاعر سامية وروحية» . وحسبنا أن نتفاهم في هذا الصدد . ولكنَّ الروحي ، بحصر المعنى ، يعني نمط وجود ، هو نمط كائنات ليست مَدينة بطبيعتها للمادة . والمقصود النفس والفكر . ولكن ، يجب أن نميز بين الروحي والتجريدي .

(د) **الموجود في ذاته والتجريدي** : إن الغموض بين الواقع والفكرة لا بد من التشهير به في عناية فائقة في صدد هذين المصطلحين بالذات . والإنسان العادي لا يميز بين كلٍّ من الموجود في ذاته والمادي أو المحسوس، والتجريدي والروحي . فيقال خطأً إن العلوم تبحث في وقائع موجودة في ذاتها (لأنها مادية) وأن علم النفس وعلم الماورائيات هما واقعان تجريديان (لأنهما روحانيان) .

إن كــل واقــع ، من حيـث هــو مــوجـود في معـزل عن عمــل ذهننــا ، هــو معطى موجود في ذاته . إن للهر وجوداً في ذاته عندما اعتبره في ذاته ككــلٍّ لا

يتجـزّأ. ولكن ، إذا ما تبنّينا اليقينية الروحانية ، وجب أن نقول بأن الوعي والنفس والله وجودات واقعية .

وحده الفكر قد يكون موجوداً في ذاته أو تجريدياً . إنه موجود في ذاته عندما نفكّر في موضوع ما في جميع خصوصياته ، ويكتفي ذهننا في تسجيله كما هو . وهكذا ، إن إدراكاً حسيّاً وصورةً ما هما فكران موجودان في ذاتهما ، يوفران جميع تفاصيل الموضوع كما هو . وإن شعوراً ما وميلاً ما هما أيضاً فكران موجودان في ذاتهما لأنهما يؤلّفان حالتين كاملتين لا تتجزّآن. وهكذا ، إن واقعاً سيكولوجياً هو على رغم روحانيته ، مُعطى موجود في ذاته .

وعلى نقيض ذلك ، يكون الفكر تجريدياً عندما لا يحتفظ من موضوعه المادي أو الروحاني بسوى جانب واحد منفصل عن الكل بفضل عمل خاص من الذهن . وهكذا ، إننا ننظر الى عمر وزيد وغسان . . . فنكوّن منهم إدراكاً محسوساً قائماً في ذاته أو صورة موجودة في ذاتها تمثّلهم بجميع خصوصياتهم . ولكننا نحتفظ ، من عمر وزيد وغسان ، بذلك الطابع المشترك ، أي أنهم بشر . إن فكرة «بشر» هي فكرة تجريدية لأننا نحتفظ ، انطلاقاً من إدراكاتنا المحسوسة أو صُورنا ، بذاك الطابع المنفصل الذي هو البشرية . وهذا الطابع لا أثر له في الواقع بمعزل عن هذا الإنسان أو ذاك . إنه طابع جرّدتُه أنا انطلاقاً من المُعطى الموجود في ذاته وهكذا ، إننا لا نعرف ذاك الطابع إلا بعمل خاص من قبل ذهننا .

إن كلمة «تجريدي» تنطبق فقط على بعض الفِكَر ، وينبغي ألا نطبِّقها قط على واقع هو دوماً موجود في ذاته أو كائن موجود في ذاته . يترتب إذاً ألا نفرط في استخدام كلمة «تجريدي» التي جعلها الاستعمال العامي من الغموض بمكان . وعلينا أن نتجنّب خصوصاً خلط هذه الكلمة بكلمة «روحي» . فإن قولنا إن الوعي والله أو الإلٰهي محض تجريدات يعني تأكيدَ أنْ لا وجود لهم في ذاتهم .

(هـ) **الموضوعي والذاتي** : من الصعب أيضاً استخدام هذين المصطلحين فإنهما ينطبقان تارة على وقائع وتارة على فِكَر .

فإذا ما طُبق النعتان على وقائع ، عَنَيا شكلين من أشكال الواقع : فالعالم الخارجي ومختلف أجزائه هي وقائع موضوعية ، أي أنها توجَد في معزل عن انطباعاتنا الشخصية ؛ أما الوعي وجوانبه والمشاعر والانفعالات والفِكَر من حيث هي وقائع وعي ، فهي وقائع ذاتية لا وجودَ لها إلاّ فينا .

وإذا ما طُبِّق النعتان على فِكَرنا من حيث هي معارف ، عَنيا نوعين من أفكارنا : فالفكرة التي تطابق واقعاً ما ، هي موضوعية ، شأن إدراك حسي أو حقيقة مبرهَنٌ عليها عمليّاً؛ أما الفكرة التي ليست سوى نظرة من قِبَل ذهننا ، فإنها ذاتية ، شأن هَلْوَسة أو اعتقاد خاطىء .

فعندما نستخدم هذين المصطلحين ، علينا أن نعود دوماً الى المسألة التي أشرنا اليْ أهميتها وهي : هل المقصود واقع أو فكرة من حيث هي معرفة ؟ ولنتحاشَ عن كل غموض من هذا القبيل . وقد نملك حقيقة موضوعية لواقع ذاتي : وهكذا ، إن الطبيب العقلي لديه فكرة موضوعية عن هلوسة مريضه ، وهي هلوسة محض ذاتية . وعلى نقيض ذلك ، قد نملك معرفة ذاتية لواقع موضوعي : وهذا شأن حدس العالِم الذي يتنبأ بفرضية يبرهن المستقبل على صحتها ، وهذا الحدس يبقى ذاتياً ما دام من غير برهان . فعندما نتكلم على العقل ، وعلى معرفة حقة ، يجب أن نتجنَّب القول : «هذا ذاتي» . فإن الـ «هذا» على جانب من الغموض . إن العقل ، كقوة في النفس ، هو واقع ذاتي . وإن كل فكرة ، كواقع وعي ، هي واقع ذاتي ؛ ولكن المعرفة العقلية والفكرة الحقة والمبرهَنَة تنطويان على قيمة موضوعية ما دامت ثمة حقيقة عامة تطابقها .

والجدير بالذكر أن اللغة الفلسفية الألمانية أوجدت ، منذ مجيء كنت ، كلمتين تطابقان تماماً مَعْنَيَيْ «الموضوعي» اللذين حدَّدناهما : Object و Gegenstand . فعندما نتكلم على واقع موضوعي «يقع أمام» الفاعل ، نستخدم لترجمة كلمة «موضوع» كلمة «Gegenstand» . وعندما نتكلم على فكرة تُفرَض على الذهن فرضاً ، حتى إذا لم تطابق «Gegenstand» يمكن أن نبرهن نظرياً على وجوده ، نستخدم مقابل كلمة «موضوع» كلمة «Object» . وهكذا ، إن فكرة الله ، بحسب كنْت ، هي «Object» بالنسبة الى العقل : فهي تفرض نفسها ضرورةً على جميع الأذهان ؛ ولكنّ عقلنا النظري لا يمكنه أن يقول هل تقابل «Gegenstand» . وهكذا ، إن النقدية المستمدّة عناصرها انطلاقاً من الفلسفة الكَنْتِيَّة توضح التمييز بين «الموضوعي» و «الموضوعي» كما أسلفنا .

3 ـ الموضوعانية والذاتانية والواقعية والمثالية:

ينبغي ألا نُكثر من استعمال هذه المصطلحات ، لأنها صعبة التحديد . وهي تدل على مواقف إزاء مسألة المعرفة لدى المذاهب التي تكلمنا عليها في

الفصل الثاني من هذه الدراسة . لذا ، من شأننا الآن أن نمنحها معانِيَ دقيقة قدر المستطاع .

(أ) **الموضوعانية والذاتانية** : إننا نطلق تسمية «موضوعاني» على كل مذهب يثبت أن نظام فِكَرنا هذا أو ذاك من شأنه أن يجعلنا ندرك الحقيقة . ونطلق تسمية «ذاتاني» على كل مذهب يذهب الى أن نظام فِكَرنا هذا أو ذاك لا يفضي بنا الى معرفة حقيقية بل هو مجرد نظرة من قِبل ذهننا .

وحدها الشكوكية المطلقة هي ذاتانية كاملة . وعندما تسعىٰ الشكوكية الى أن تتجلّى كما لدى الشكوكيين الإغريق قديماً ولدى أناتول فرانس في عصرنا ، سرعان ما تُظهر ما تنطوي عليه من المجّاني والمصطنع .

تميِّز الفلسفات جميعها بين المعرفة والحلم . ولكن ، ما الذي تطابقه المعرفة ؟ ونحيل هنا القارىء على الفصل الثاني من دراستنا حيث يجد مبدأ تقسيم لنظريات المعرفة . فبالنسبة الى أنصار اليقينية ، إن موضوع المعرفة ، وحتى الموضوع الماورائي ، موجود في ذاته في معزل عن تصوراتنا ، ويمكننا أن ندركه في ارتقائنا ، بالبرهنة ، من المعطيات الى الوقائع الروحية ، مما يعني موضوعانية كاملة . والمادية هي أيضاً يقينية على طريقتها ما دامت تنطوي على علم ماورائيات مسلَّم به : فالمادة هي الواقع كله ، وما من شيء خارجها . أما موضوع المعرفة بالنسبة الى التجريبيين ، فهو الظاهرة المحسوسة فقط . ونحن لا نستطيع أن نرتقي ، حتى بالبرهنة ، الى ما بعد المعطيات المحسوسة . فالتجريبية هي إذاً موضوعانية (أو يقينية) تجريبية مرتبطة بذاتانية ماورائية . والنقدية ، على ما رأينا ، تفضي بنا الى النتيجة عينها . أما الذرائعية فتعتبر أن كل فكرة مفيدة هي ، موضوعيّاً، حقيقية ؛ إنها تطابق واقعاً ما . ولكن ، هناك وقائع بقدر ما هناك معتقدات مفيدة . وهنا يكاد الموضوعي والذاتي يختلطان .

وهكذا ، إننا غالباً ذاتانيون بالنسبة الى مذهب أكثر موضوعانيةً والعكس صحيح . وينتج من ذلك أن علينا تجنُّب أمثال مُصطَلَحي « الموضوعانية »و« الذاتانية » كما يوصينا بذلك أ. لالاند في مؤلَّفه **المصطلحات التقنية والنقدية في الفلسفة** ـ مقالة الذاتانية .

(ب) **الواقعية والمثالية** : هذان المصطلحان يضارعان المصطلحين السابقين صعوبةً .

تقسّم المعرفة ، بالنسبة الى الواقعية ، الى ثلاثة أجزاء : الموضوع الواقعي في الخارج ، وهو موجود في ذاته . وهذا الموضوع يوحي إلينا معنى وجوده فيحدث الإدراك الحسي . وهذا الإدراك الحسي نتقبّله في أنفسنا . هناك ، إذاً ، الموضوع والإدراك الحسي والفاعل . وهذا الحدس الشعبي قد عَقْلَنَتْهُ فلسفات كبيرة.

أما الفيلسوف المثالي ، فيقول بأن لا وجود لموضوع في معزل عن إدراكنا له . «الكينونة ، بالنسبة الى بركلي ، هي أن ندركها» . فالموضوع هو تصوّرنا له . ولا جوهر للموضوع خارج هذا التصور .

تميز الفلسفات جميعها ، ما خلا الشكوكية المطلقة المشكوك في أمرها ، بين الحقيقة والخطإ . وتميز هذه الفلسفات بين خيال محض ذاتي من جهة والحقيقة من جهة ثانية . والحقيقة هي مطابقة الفكرة وموضوعها . إلا أن كل كائن ، وحتى إذا كان ماورائياً ، هو ، بالنسبة الى اليقينية والمثالية ، موضوع للفكر البشري . أما في عرف التجريبية أو النقدية (ولأسباب مختلفة) فوحده معطى التجربة المحسوسة هو موضوع للمعرفة . فلا نقولنّ إن هذه المذاهب هي ذاتانية كلياً أو أنها لا تعتقد قط بالحقيقة . فالمسألة تكمن في أن نعرف كيف نحدِّد الموضوع وما هي المواضيع التي يمكننا أن نعرفها فعلاً . . .

4 ـ الخـلاصـة :

نستشفّ من هذا العرض الواضح والمقتضب قدر المستطاع أن فن التفكير هو غالباً فن التمييز ، لاسيما في ما يتعلق بمعاني الكلمات جد الغامضة أو المُلْتَبَسَة . وان الفكر الذي لا يبدأ بتحديد الكلمات التي يستخدمها يبقى ضعيفاً ولا فائدة منه تُرتجى .

القسم الثاني

مسائل سيكولوجية

تمهيد

إن هذه المبادىء السيكولوجية وما يتبعها من مبادىء لا تُعفينا من اللجوء الى المراجع التي تناولت كل حقل أو جزءاً منه بالتفصيل ، كما أنها ليست خلاصة لأيٍّ من هذه المراجع أو موجزاً لها. فإن الجوانب السهلة منها نسبياً لن نتصدى لها حتى لُماماً ، فيما أننا سنتناول الصعوبات الخاصة ولاسيما في المواضيع ذات الطابع العام التي تُنشِّىء أذهاننا أكثر من عدد من التفاصيل وتعلمنا كيف السبيل الى التفكير السوي .

قال سقراط : «إعرف نفسك» . ولقد حدَّد بهذا القول الفلسفة في أقسامها التقليدية التي لا تزال قائمة في رأينا حتى اليوم ، وذلك على رغم زعم كثيرين من علماء النفس الذين يعتبرون أن علم النفس قد انفصل نهائيّاً عن الفلسفة . وهؤلاء يزعمون أيضاً أنه ، لئن احتاجت الفلسفة الى علم النفس ، فإن علم النفس لا يحتاج قط الى الفلسفة .

أما نحن ، فنعتبر أن علم النفس ـ وحتى الاختباري منه ـ هو جزء لا يتجزَّأ من الفلسفة ـ ما دام الإنسان إنساناً ـ وأنه بمثابة «البنية التحتية» لها ، على ألا تكون هذه البنية مادية النزعة من جهة وألّا يكون لها ، من جهة ثانية ، التأثير الأوَّل في البنية الفوقية كما يزعم ماركس (1818 ـ 1883) حول البنية التحتية في رأيه والبنية الفوقية في عرفه . ومردّ قناعتنا هذه الى كون معرفة النفس تفرض معرفة طبيعتها ونزعاتها و ميولها وجميع أوجه نشاطها ، كما تفرض معرفة تفاعلاتها والجسدَ والبيئة المادية

والاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان ، وهذا هو موضوع علم النفس في مفهومَيه القديم والحديث .

ويميز كثيرون بين الحياة الفكرية والحياة الوجدانية والحياة الفاعلة . لا ريب أن هذا التمييز ينطوي على قيمة عملية وفائدته في أنه يوضح مختلف جوانب الحياة السيكولوجية . ولكن ، يجب ألا يحول دون رؤ ية وحدتها الجذرية . فثمة نشاط فعلي من قِبَل الذهن في المعرفة الفكرية ،والارادة يجب أن تأخذ في الاعتبار الميول الوجدانية ، والحالات الوجدانية تختلط فيها غالباً عناصر فكرية . ينبغي إذاً أن نحفظ ، من ذلك التمييز ، بعض الفِكَر التوجيهية ، ولكن ، من غير أن نسعى الى منحه قيمة تفسيرية لا ينطوي عليها . هذا ، وإلا هبطنا الى دَرَك اللفظية .

تفترض الحياة الفكرية أن عمل فكرنا الحالي ينطوي على علاقة بموضوع ما خارجي (كما في الإدراك الحسي) أو حتى داخلي (كما في الاحساسات الداخلية) . وتنطوي إذاً عناصر الحياة الفكرية دوماً على معرفة ما فظّة (كما في الاحساس)أو مُعدَّة (كما في الادراك الحسي والصورة والفكرة وسواها) .

والحياة الوجدانية هي رد فعل ذاتي لدى الفرد على تحوّل متأتٍّ من الخارج أو ناتج من حاجة ما . وإن اللذة والألم والانفعال هي الظاهرات الوجدانية الأساسية . ويبدو أن علينا إضافة الميل الى هذه الظاهرات لأنها لا تحدث في معزل عنه .

أما الحياة الفاعلة ، فهي جملة ردات الفعل التي يقوم بها الفرد في الخارج محدثاً تحوُّلاً في بيئته . قد تكون ردات الفعل هذه محض آلية(كما في الإرتكاسات) أو متكيِّفة ومعقَّدة على رغم أنها غير ذكية (كما في الغريزة)أو ذكية وحرة (كما في الإرادة) .

الفصل الأول

مصطلحات سيكولوجية

1 ـ مصطلحات الحياة الفكرية :

تنطوي هذه المصطلحات ، في الكلام العامي ، على معنى غامض وكثيراً ما يستعمَل أحدها بدلاً من الآخر . من المسوَّغ ، في بحث ما ، أن نلجأ أحياناً الى هذه الطرق في الكلام ، لأنه يجب ألاّ نكون صَفائيين[1] وننزلق الى التكلُّف في اللغة والأسلوب . وهكذا ، نقول بلا تمييز : «لديّ الانطباع أو الإحساس أو الشعور . . . بأنني أسأت العمل» . ولكنّ عالم النفس خصوصاً لديه ، الى جانب هذا المعنى العامي والمتداوَل في كلٍّ من هذه الكلمات ، معنًى محدَّد تماماً يحول دون استعمال كلمة بدلاً من كلمة .

(أ) **الاحساس** : إنه انطباع محض ومباشر يولِّده فينا موضوع خارجي (كاللون أو الصوت) أو داخلي (كألم الأسنان أو الحرق) . الاحساس حالة فكرية ، وهو ينطوي بالتالي أقلّه على بداية معرفة . لذا ، يتحتم علينا ، عندما نتكلم في دقة ، ألاّ نستخدم كلمة «إحساس» للإشارة الى حالة محض ذاتية . إن لدينا الانطباع أو الشعور بالخطإ ، ولكن ، ليس المقصود هنا إحساساً . على أن مصطلَحي «موضوعي» و«ذاتي» ، كما أسلفنا ، يصعب استخدامهما . وثمة مستويات مختلفة

---

(1) الصَّفائي هو مَن يتكلَّف الحرص المفرط على صفاء اللغة والأسلوب .

في الموضوعانية . فإن إحساساً ما يرتبط بالشخص أكثر من الفكرة العلمية . ومهما يكن ، فعلينا أن نحتفظ بكلمة «إحساس» لحالة فكرية ، وبالتالي لمعرفة ، أقلّه ، أوّليّة .

(ب) **الإدراك الحسي** : إننا نقول ، لدى سماعنا صوتاً ما : الجرس يدقّ . فكيف تمكننا معرفة أن هذا الصوت هو ذاك الذي يحدثه ذلك الجسم المكوَّن من حديد أو من برونز ، والإجّاصي الشكل تقريباً ، والمتين الذي نطلق عليه تسمية «جرس» ؟ مردّ ذلك الى أن ذكريات وأحكاماً لاشعـورية تضاف الى الإحساس الذي يحدثه فينا ذلك الصوت. وإذا ما توقفنا عند الذكريات ، نقول إنها بمثابة رُسل نبعث بهم أمام الاحساس الحالي لكي يفسّروه . ونحن نطلق على أمثال تلك الذكريات تعريف «ما قبل الادراك الحسي» . وإن نتيجة الاحساس الذي تُحدثه ظاهرات «ما قبل الإدراك الحسي» هي الإدراك الحسي بالذات . ليس لدى الراشد تقريباً إحساسات خالصة، بل لديه إدراكات حسية .

(ج) **الصورة** : إنها تكرار ذهني ، مخفَّف عموماً ، لإحساس أو إدراك حسي . والصورة هي دوماً موجودة في ذاتها ، تُصوِّر لنا هذا الأسد أو ذاك الإنسان الذي رأيناه أو نعتقد أننا رأيناه (لأن الصورة غالباً ما تشوِّه الواقع) أو نؤلِّفها بمؤازرة عناصر مستمَدَّة من الخبرة . والصورة تعارض الفكرة التي هي عامة وتجريدية .

(د) **الفكرة** : إن هذه الكلمة غامضة في الكلام العامي : «لديّ فكرة عما سأفعله غداً»،«هذا الرسّام ليس فريداً في نوعه،وما من فِكَرٍ لديه». أما في ميدان الفلسفة ، فعندما نشاء أن نتكلم بدقة ، يجب ألا نستعمل كلمة «فكرة» إلا بمعنى فكرة عامة أو معنى مجرَّد.. وعلى نقيض الصورة التي هي موجودة في ذاتها وتمثّل موضوعاً فردياً ، إن الفكرة تجريدية وعامة : ليس المقصود هذا الإنسان الذي يُدعى عمر ، بل الإنسان . إن جميع عناوين الفصول في الفيزياء (سقوط الأجسام . . .) والكيمياء (الماء ، الحديد . . .) والتاريخ الطبيعي (الإنسان ، الفيل . . .) وكل علم عموماً ، إن جميع تلك العناوين تعبِّر عن معانٍ مجرَّدة لا تتناول هذا الموضوع أو ذاك بل الموضوع عموماً .

(ه) **التصـوّر** : إنه كلمـة لا تعرّض للشُّبهـة إلا في ما ندَر ويُستحسن استخدامها في عناية . إنها تنطبق على جميع ظاهرات الحياة الفكرية ، لِما تنطوي عليه من معنىً رحب. فكلما قُصد الكلام على واقع فكري من غير توضيحِ ما

المقصود ، يجب أن نستعمل كلمة «تصوُّر» . إنها ملاذ حسن ، وقد نوضحها لاحقاً إذا كان المقصود كلمة محددة .

2 ـ مصطلحات الحياة الوجدانية :

لمّا كانت هذه الكلمات تحدِّد حالات نفسية نتداولها في الحياة العادية وحتى في ميدان الأدب المترامي الأطراف ، فيبدو لنا أن ليس علينا تعلُّم تحديداتها الدقيقة . وهذا وهم كبير .

(أ) **اللذة والألم** : لا يمكن تحديد هذين المصطلحين ، بحصر المعنى ، لأننا نحدِّد انطلاقاً من عناصر أبسط ، وما من تجربة سيكولوجية أبسط من هاتين الحالتين الوجدانيتين الأوليتين . إننا نختبرهما ليس إلا . والسؤال الوحيد الذي يُطرح في شأنهما هو وصف تكوُّنهما . ولا شك في أن المذهب الأكثر مطابقة للوقائع هو المذهب الذي يربط اللذة برضى ما ، والألم بتعارض في ميل ما . والجدير بالذكر أن اللذة والألم ، من غير نعت آخر يجانبهما ، يتأثران مباشرة بظاهرات عضوية . وعندما تختلط بهما تصورات معقَّدة غير الاحساس ، تُطلق عليهما تسميتا «فرح» و«حزن» اللذين هما شعوران ، أو تسمية «سعادة» التي هي لذة مشبعة بعناصر أخلاقية . ولدينا في هذه الإشارة ما يوجِّهنا في غير بحث سيكولوجي وأخلاقي .

(ب) **الميل** : إن كل كائنٍ يسعى الى الاستمرار في كينونته . والميول هي مختلف خطوط القوة التي تعبِّر هذه الإرادة البدائية عن ذاتها وفقاً لها . وفي أساس الميول نلقى الحاجات . ولدى الكائن المتمتّع بوعي ، تُضاف الى هذه الحاجات ظاهرات سيكولوجية ، وذلك كلما استلزم إرضاءُ هذه الحاجات تدخل الوعي . إن الحاجة الى الطعام تولِّد الشهية ، لأن الحيوان عليه أن يسعى الى غذائه . والحاجات التي تشبعها الحياة آلياً كما في عملية التنفس أو جريان الدم ، لا تتجلى في ميول . ولا شك في أننا لا نعرف الميل إلا من خلال الأعمال التي تولِّده، ولكن الميل يسبقها في الوجود . غير أن ثمة أيضاً ميولاً ناجمة عن العادة كما في الميل الى هذه اللعبة أو تلك . فلْننطلق من كونِ الميل هو رغبة الكائن في الاستمرار في كينونته، لتحديد ظاهرات الحياة الوجدانية . ولقد رأينا أن اللذة ناتجة من الرضى والألم ناجم عن تعارض في الميل .

(ج) **الانفعال** : إنه الصدمة المتأتية من رضى ميل ما أو تعارض فجائي في

الميل . ولقد ميَّز البعض بين الانفعال ـ الصدمة والانفعال ـ الشعور . وعلينا أن نُلِمَّ بهذا التمييز الكلاسيكي علماً أنه لا يمكن الاعتماد عليه . فالانفعال ـ الشعور قلّما يكون سوى شعور عنيف أو هوى . وينبغي ، عملياً ، ألا نتكلم على انفعال إلا عندما تحدث صدمة وجدانية : كالخوف والغضب والفرح والألم التي ترافقها حركات عنيفة تعتبَر حالات انفعال . وقد تكون هذه مقبولة أو مزعجة . وترافق الانفعالَ ضرورةً الظاهراتُ الفيزيولوجية .

(د) **الشعور** : إنه مصطلَح غامض في الكلام العامي واللغة السيكولوجية على السواء . ولعل أبسط تحديد له هو أن نطلق عليه تسمية الميل المُعَقْلَن. الشهية هي مجرد ميل لأنها الرغبة في الطعام . أما الشراهة التي هي السعي المحسوب والمتعقّل لما لذَّ وطاب من المآكل ، فهي شعور حقيقي ، وبأولى حجة ، أن «الميول الفكرية» (من جمالية الى اجتماعية الى دينية . . .) تمسي مشاعر حقيقية .

(ه) **الانحناء** : إنه يرادف الميل تقريباً . غير أننا نحتفظ بهذا المصطلح للميول القادرة على أن تتعقلَن وبالتالي أن تغدو مشاعرَ. فنتكلم على ميول أو انحناءات أو مشاعر غَيْرِيّة. وهكذا ، ليس لكلمة «انحناء» معنى دقيق . ولنقل إنه في منزلة بين منزلتين هما الميل الذي هو أعمّ والشعور الذي هو أكثر عقلنةً بقليل ، علماً أن الحدود يصعب توضيحها .

(و) **الهوى** : إنه ميل أو شعور أو انحناء أمست متسلِّطة تسلُّط الحب على العشيق .

(ز) **الغريزة** : يكتنف هذه الكلمة غموض خاص . ويمكننا أن نلمس فيها معنيَين مختلفين :

إنها تعني ، في الحياة الفاعلة ، مهارة فطرية ، وتنطبق على الحيوانات فقط. فالنحلة تبني قفيرها من دون تعلُّم. أما الإنسان، فلا غرائز لديه بهذا المعنى ، وهو لا يعرف ، عند ولادته ، سوى الرضاعة ، تلك الغريزة الوحيدة التي يُقِرُّ له بها علماء النفس في هذا الصدد .

وتعني الغريزة ، في الحياة الوجدانية ، أحد الميول أو الانحناءات الأساسية التي تسيطر على الحياة السيكولوجية كلها . وهكذا ، هناك غريزة التغذية والغريزة الجنسية وغريزة البقاء والغريزة الاجتماعية . وهذه الغرائز فطرية شأن غريزة الحيوان . ولكنها، على نقيض غريزة الحيوان ، لا تنطوي على مهارة فطرية :

فالإنسان يودّ أن يحمي نفسه من تقلبات الزمان (ومن هنا غريزة البقاء) ، ولكنه لا يصمِّم منذ ولادته على إنشاء هذا الملجإ أو ذاك وهو يجهل ذلك . أما النحلة ، فهي تبني قفيرها وليس غير ذلك ، وتستخدم الوسائل الملائمة من غير أن تُلزَم بتعلّمها .

للإنسان غرائز بالمعنى الوجداني ليس إلا . وفي الكلام العامي تطلق الكلمة نفسها على الارتكاسات . فإن ضوءاً يبهرنا فنغلق عيوننا غريزيّاً .

أخيراً ، لئن انطوت الميول والانحناءات الأساسية ، إلّم نقل على مهارة فطرية ، أقلّه على استعداد للقيام ببعض الأعمال بطريقة أفضل ، فإن البعض يتكلم على غريزةٍ ليشير الى تلك الاستعدادات ، فيقال : «إن لدى هذا الصبي غريزة الموسيقى» ، مما يعني في الوقت نفسه أنّ له بالنسبة الى هذا الفن ميلاً وانحناء وأنه يتدبّر أمره فيه أكثر من سواه في الظروف عينها . ومن طريق التعميم ، يتكلم البعض أيضاً على غريزةٍ للإشارة الى تهيُّؤات عادية فطرية أو حتى مستعادَة بفضل التربية ، ومن هنا قولنا : «هذا الولد ينمّي غرائزه السيئة» .

وهكذا ، علينا أن نتحفَّظ في استعمال كلمة «غريزة» ونميِّز في عناية مختلِف معانيها .

3 ـ مصطلحات الحياة الفاعلة :

إن الكلمات التي نستخدمها لنعني جوانب الحياة الفاعلة هي محدَّدة أكثر من سابقاتها في الكلام العامي . لذا ، سنتوقف قليلاً عندها وعند بعض الالتباسات الممكنة ، على أن يعود القارىء الى دراسات مطوَّلة حول كلٍّ منها .

(أ) **الميل والغريزة** : لقد رأينا أن الميل ، الذي هو شرط الحياة الوجدانية كلها ، يعبِّر، في الواقع ، عن اندفاع وعمل تلقائي من قِبَل الوعي . ولنذكر أنّ التمييز بين الحياة الفكرية والحياة الوجدانية والحياة الفاعلة ، ينطوي خصوصاً على قيمة تصنيف، ولكنّ حياتنا واحدة في أساسها .

وأوضحنا مختلف معاني كلمة «غريزة» . ونضيف فقط أن الغريزة فطرية ، وهي تتميّز بذلك من العادة التي هي مكتسَبة. وإن غريزة الحيوان معقدة ، إذ تفترض تكيُّفاً لوسائل متنوِّعة مع غاية ما ، وهي تتميز بذلك من الارتكاس الذي هو بسيط .

(ب) الحرية وحرية الاختيار : يمكننا أن نتكلم على حرية طبيعية (إمكان مادي للقيام بعمل ما) وحرية مدنية وحرية سياسية وحرية أخلاقية (إزاء الأهواء) . أما في علم النفس ، فالكلام هو حول حرية الاختيار . ولعل أفضل تحديد لحرية الاختيار هو أن حرية الاختيار هي القدرة التي يقرّها الإنسان لنفسه ، على خطإ أو على صواب ، على القيام بعمل ما ، مما يحتم لا خياراً مطلقاً ولا تحديداً مطلقاً ، بل فتحاً عظيماً كما سنرى لاحقاً .

الفصل الثاني

المنهج السيكولوجي

سنوضح هنا بعض التعليمات حول علم النفس الذي هو، كما قلنا، جزء لا يتجزّأ من العمارة الفلسفية.

1 ـ معنى علم النفس :

علم النفس هو علم للنفس أو الوعي. ونحن نعلم أن علينا التمييز بين «النفس» و«الوعي». إن علم النفس الذي يبحث في النفس، أعني مبدأ حياتنا الماورائي (أي من حيث هي مميَّزة من الجسد، ومن حيث هي خالدة) إن علم النفس ذاك هو جزء من علم الماورائيات بالذات، أي ما يؤلِّف البنية الفوقية في الفلسفة عموماً. ولقدأطلقت على علم النفس تسمية «علم النفس العقلي»، وذلك بعد مجيء الفيلسوف كنْت. وكان من شأن ذاك الذي أطلق عليه هذه التسمية أن يطلق عليه تسمية أخرى.

وعلم النفس الذي يبحث في الوعي، في معزل عن المسائل الماورائية، يُسَمَّى بـ «علم النفس التجريبي» الذي يعتبر أنه يستند أيضاً الى العقل.

2 ـ قيمة الاستبطان :

إن الاستبطان يجعلنا ندرك غرض علم النفس مباشرةً. ونتائج الأساليب الخارجية لا تُفهَم إلا في عودتنا الى تجربتنا الداخلية. وإن سيكولوجية الحيوانات

هي ، بالنسبة إلينا ، أكبر لغز لأن ليس لدينا ما يفسِّر أعمالها . فإذا كنا قادرين على فهم نفسية البشر الآخرين ، فمردّ ذلك الى أننا نجد ، على رغم الفوارق بيننا وبينهم ، جوامعَ مشتركة . وإن كل إنسان ينطوي على الأسوإ والأفضل لدى البشر ، ولو من حيث المبدأ .

كذلك ، إن نتائج علم النفس الفيزيولوجي أو السيكوفيزياء لا تعني شيئاً ما لم يفسِّرها الاستبطان . والحقيقة أن الرسوم التخطيطية لجريان الدم أو حركة التنفس التي تطابق الخوف لا تعلِّمنا شيئاً ما لم يعلم كلٌّ منا ، من طريق الاستبطان ، ما هو الخوف .

ولكنّ الاستبطان لا يكفي لعلم النفس . أولاً لأنه يفتقر الى العمومية . فلا يكفي أن يعرف كلٌّ منا نفسه ـ وهو أمر مستحيل كلّياً ـ لكي يقول ما هو الوعي المطلق . فينبغي أن ينظر كلٌّ منا إلى كيفية عيش الآخرين وتفكيرهم . ثم إن الاستبطان غير كامل . فنحن إنما نتناول في ذواتنا الإنسان الراشد والطبيعي ـ ولو من حيث المبدأ ـ . علينا أيضاً أن نعرف كيف تتكوَّن البنى العقلية إما عند الولد وإما على مرِّ الحضارات المتعاقبة ، وكذلك كيف تحدِّد هذه البنى عناصرُ عضوية واجتماعية من شأن اضطراب العناصر الأُوَل منها على الأقل أن تتسبَّب بحالاتِ وعي شاذّة .

وخلاصة القول أن الاستبطان نهج ضروري ولكنه غير كاف . فعلينا أن نكمله ، في ميدان علم النفس، بالطرق الخارجية .

3 ـ هل علم النفس علم صحيح ؟

العلم هو ، في اقتضاب ، دراسة لها غرضها ونهجها وقوانينها .

إن لعلم النفس ، من دون ريب ، غرضاً ونهجاً . ولكن ، هل ينطوي علم النفس على قوانين ؟هناك قوانين كمّية كقانون ڤيبير ـ فِشنِرْ الذي يقيم نسبة بين الاحساس والتنبيه ، وبين التعب الفكري ، مثلاً ، وازدياد كمية السُّمّين في الدم . ولكن ،هل من حقنا أن نُشَيِّىءَ الإنسان الذي ينطوي خصوصاً على حرية تميزه من غيره من الكائنات ؟ ومهما يكن ، فإن القوانين الكمية لا تدرك إلا الجوانب الثانوية في الحياة السيكولوجية . أما القوانين النوعية كقانون الذاكرة أو تداعي الفِكَر ، فالحق يقال أنه يمكننا أن نستخلص من معاينات كثيرة ثوابتَ لا يرقى إليها الشك .

ونخلص الى أنه علينا التفاهم على تحديد العلم . فإذا ما خصَّصنا تسمية

«علم» لميدان يؤدي الى قوانين كمية شأن القوانين الفيزيائية ، فإن علم النفس ليس بالعلم الصحيح . والحال أنه تطلَق تسمية «علم» أيضاً على كل دراسة تتوصل ، من طريق نهج ملائم ، الى وصف واضح لوقائع معقّدة وصعبة المنال كما في التاريخ والطب والجغرافيا الإنسانية . . . وعلم النفس يستأهل ، بهذا المعنى ، أن تطلَق عليه تسمية «العلم» . ولقد رأينا العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والعلم عموماً ، وبأولى حجة ، يمكننا القول إن علم النفس هو جزء لا يتجزأ من العمارة الفلسفية كما وصفنا سابقاً خطوطها العريضة .

ونتيجة لأنانية الإنسان الشرقي عموماً بل قل مركزية الأنا لديه أو حتى أناويّته[1] ، يقع ذاك الإنسان في خطإ لا يستثني ميدان علم النفس . لذا ، إنه يرفض التحديدات العامة ما لم تكن تعميماً لِأناه . وهو يبقى ، من هذا القبيل ، في طَفالة مستمرة توشك أن تقضي ، مع النزعة المادية ، على مجتمع برمته .

الواقع أن هناك أولاً إواليات عامة للوعي كالاحساس والإدراك الحسي وتداعي الفِكَر والذاكرة والبرهنة . . . وهي إواليات من الصبيانية أن ننكر كونها تعمل بالطريقة نفسها لدى الجميع . ثم إن تعقُّد الظاهرات لا يجعل العلم مستحيلاً ، فالعلم يهدف فقط الى توضيح ذاك التعقُّد . هناك ، مثلاً ، أناس سريعو الانفعال أو هادئو الطبع . . . وعلم النفس يهدف بالضبط الى تبويب هذه التصرفات والبحث فيها . فهل يختلف ، بذلك ، عن العلوم الأخرى ؟ لا شك في وجود عدد من الأجناس الحية يفوق النماذج السيكولوجية ؛ وهذا التعقُّد لا يعيق عمل علم الأحياء . أخيراً ، هناك جماعات فكرية مميَّزة حيث لا يستحيل إدخال أناس يعتقدون بأنهم فريدو الأطباع . وهؤلاء بالذات يخضعون أكثر مما يعتقدون لضغوطات ثابتة وجدّ مدروسة .

---

(1) نطلق هذه التسمية على كل «فلسفة» تعتبر أن كل «أنا» قائم في ذاته وأن علينا التفكير في العالم من هذا المنطلق . وهذه النزعة نلقاها ، وياللأسف ! في شتى مناحي الحياة الشرقية عموماً الى جانب النزعة المادية ، مما أشرنا اليه غير مرة في أبحاث سابقة .

الفصل الثالث

مسائل سيكولوجية

ترانا هنا ندخل في بعض التفاصيل العائدة الى القسم الثاني هذا من دراستنا ، لنتوقف فيها عند بعض المسائل السيكولوجية اللافتة .

1 ـ مسألة اللاوعي أو اللاشعور أو العقل الباطن :

إن عدداً لا يستهان به من الظاهرات العضوية التي تحدث في جسمنا لا تؤثّر مباشرة في نفسيتنا ، وهي بالتالي ليست وقائع لاوعينا السيكولوجي . ومن هذه الظاهرات العضوية نذكر جريان الدم وعملية الهضم . . . وعلى نقيض ذلك ، إن استعداداً عضوياً يسيِّر بعض الميول ، يجد مكانه في دراسة عن اللاوعي . وهذا شأن قلق قلبي ينجم عنه حزن خفي ، مما يؤلِّف مُعطًى يهمُّ علم النفس .

أما اللاوعي فهو الجانب النفسي الذي لا يقع في إطار علمنا الحالي . ونحن نلقاه في الحياة الوجدانية ، في تكوُّن المشاعر البطيء مثلاً ، وفي الحياة الفكرية ، في الذاكرة أو الإلهام العلمي والفني ، وفي الحياة الفاعلة كما في القرار الفجائي والمستغلَق ظاهريّاً ولكنه مُعَدّ منذ أمد طويل .

وهكذا ، إن الظاهرات اللاواعية تتعلق بحياتنا النفسية من جهة وهي غير معروفة حالياً ؛ علماً أن في غالبية هذه الظاهرات ليس كل شيء لاواعياً . فعندما نفكر طويلاً في مسألة ما ولا نجد الحل النهائي إلا في اليوم التالي ومن غير تفكير ، نقول : جاء الحل لاشعورياً ! وهنا ، علينا أن نميِّز فنقول إن تفكيرنا الطويل كان

واعياً تماماً وكذلك الحل النهائي . وحده العمل الفكري الذي أوصلنا الى النتيجة يُطلق عليه صفة «اللاشعوري» .

وينبغي لنا أن نميِّز بين اللاواعي واللاإرادي . ولنتجنب هنا الكلام العامي . إن العمل الإرادي المتعقِّل هو جد واعٍ . ولكن ، ثمة ظاهرات لاإرادية جد واعية . فعندما نسمع طلقة عيار ناري ننتفض انتفاضاً ونقول في هذا الإرتكاس إنه لاواعٍ ، وإنهلاإرادي ، ولكننا نتأكد تماماً مما يحدث فيكون ذاك الارتكاس واعياً . وكذلك بالنسبة الى الميل والهوى والوسواس التي قد تؤثر فينا من غير علمنا فتمسي لاشعورية . ولكنّ الهوى هو عموماً واعٍ حتى إذا كان لاإرادياً .

2 ـ في ما يتعلق بإدراك المكان الذي تناوله العلماء وبعض الفلاسفة بالبحث والتدقيق ، نكتفي بالقول إن فكرة المكان تُعطانا أولاً فطرياً الى أن تكتمل من طريق إعمال العقل دائماً في ميدان الاختبار الحسي مُتعدِّدِ الجوانب والمخاطر على السواء تبعاً لوضع الفكر البشري أولاً .

3 ـ مدى حفظ الذاكرة لماضينا :

مَن منا لا يشكو من ضعف ذاكرته ؟ أوَليست حياتنا الفكرية كلها ، الى حدٍّ كبير ، صراعاً ضد النسيان ؟ وفي أثناء حياتنا العملية ، ألا نرى ذكريات كثيرة تمّحي أو تتلاشى فيما نرى من المفيد أو من المستحَبّ المحافظة عليها ؟ ويمكننا أن نتساءل ، على نقيض ذلك ، هل يعيش ماضينا كله في صميمنا . إن ضرورات الحياة العملية تخفيه وأحياناً أكثر مما نشاء ، وكثيراً ما ينتظر مناسبة ما ليعود الى الظهور فجأةً. وهذه هي حال طالب يتذكّر، عند الامتحان ، بعض الأمور التي عجز عن تذكّرها قبلاً . هناك تذكُّر فجائي ، بُعيد انفعال كبير أو مرض يعتقنا من اهتمامات الحياة الحالية أو الأحزان المرَضية وحالات الذُّهان الناجمة عن ذكريات مكبوتة في الطفولة أو في سن المراهقة . وعندما يظهر الماضي ثانية ، غالباً ما يشوَّه. وحسبنا ، للاقتناع بذلك ، العودة الى الأمكنة التي سكناها في ما مضى ومقارنة الذكرى التي حفظناها من الواقع بالواقع نفسه . وكل ذلك يدلنا على أن ثمة حياة للذكريات وعملاً للذاكرة التي تحافظ على الماضي أو تلغيه أو تعدله . ماذا نستطيع أن ندرك حول ذاك العمل ، وإذا أمكن ، حول قوانينه ؟

الذاكرة تبسِّط الماضي لأننا لا نستطيع استعادة الماضي فترةً فترةً. ولا ريب هنا في قانون الارتداد عند ريبو،فالمسنّون غالباً ما يتذكّرون من طفولتهمأكثر مما

يتذكّرون من سن النضج لديهم . ولكن ، يبقى أننا كلما مرّ الزمان تتبسّط ذكرياتنا وتنحصر في خطوط عريضة . وتمكننا هنا مضاعفة الأمثلة على هذا الواقع .

ولكنّ هذا التبسيط لا يصيب جميع الذكريات بالتساوي . فإن قوانين الذاكرة لا تنفصل عن قوانين الوعي الأخرى ، أي الاهتمام والعادة والتداعي .

فمن شأننا أن نتذكر واقعاً ما لأنه أثّر فينا تأثيراً بالغاً أو لأننا درسناه في انتباه ، كحادث بارز في حياتنا أو أمثولة أمعنّا في درسها . ولنذكر هنا أن ما نتذكّره ليس الواقع الفظّ في معزل عن الأوضاع التي أدركناه فيها ، بل الواقع كما بدا لنا . وهكذا ، إننا لا نتذكر إلا أنفسنا . ومن شأن العادة أن ترسّخ في ذاكرتنا أعمالاً ليست ذات شأن . ونذكر هنا ، على سبيل المقال ، أننا سنتذكر شخصياً ، ما حَيينا ، التصريفات اللاتينية واليونانية التي لم نولِها ، على مقاعد الدراسة ، كبير اهتمام ، ولكنها ترسّخت لشدة تكرارنا لها من طريق الاستظهار والتسميع المدرسيَّين . وأخيراً ، إن الذكرى تبقى بقدر ما تقترن بذكريات أخرى وبقدر ما تندمج في مجموعة ما . فإذا ما حفظنا الفكرة الرئيسية في فصل تاريخ ، كان أسهل علينا أن نتذكر تفاصيل ذاك الفصل مما لو حاولنا أن نحفظها في ترتيب مبعثَر .

ولكن ، لا يكفي ، للتمييز بين ما نحفظه وما ننساه ، أن نعتبر عمل تلك العوامل في مرحلة تثبيت الذكرى . فلتلك العوامل أيضاً تدخُّل في المرحلة اللاحقة .

وإن حياة الذكرى في الوعي تفسِّر كيف يمكنها أن تتحوَّر . الزمان لا يؤثر وحده في الذكرى بل كل ما يرافقه من عادات وفِكَر . ومن هنا إمكان الغموض في عملية التذكُّر والمبالغة الإيجابية أو السلبية في ما يتعلق بنا وبالعالم الخارجي ، وذلك بدافع معارضة الحاضر في غالب الأحيان .

إن معرفة تلك القوانين تتيح لنا القيام بتربية ذاكرتنا لنفيد منها على الوجه الأفضل .

4 ـ هل من خيال مبدع ؟

يعتقد الحس المشترك تلقائياً بأن من شأن الذهن أن يختلق جديداً فيتكلم على علماء وفنانين من حيث هم مبدعون .

ويلتزم التجريبيون رفض وجود قوة كهذه تكون الدليل الساطع على نشاط الذهن الفريد . فلا أثر لخيال مبدع ، في عرفهم ، بل هناك فقط خيال منظّم .

يقولُ لــك إن الذهن «عاجز عن أن يخلق بنفسه فكرة بسيطة واحدة» . فإن الأكمَه[1] لا يمكنه أن يكوِّن فكرة النور . وإن الرسام والموسيقي يكتفيان بتنظيم ألوان أو أصوات معروفة قبلاً .

هل التنظيمات الجديدة التي نجدها أحياناً بمؤازرة صور قديمة هي إبداعات من قِبَل الذهن ؟ يجيب التجريبيون بالنفي القاطع ، لأن هذه التنظيمات تتبع القواعد العامة في تداعي الفِكَر وتتجمع آلياً بحسب تجانسها . فلا أثر لإبداع في الاكتشاف أكثر مما في المِشكال[2] : فالخيال هو آلة لتحريك الصور القديمة .

لا شك في أن الخيال المبدع يستخدم عناصر معروفة . ولكن ، يجب ألا نتسرَّع في نكران قدرة الذهن على تكوين فِكَر بسيطة . لا شك في أنه عاجز عن خلق إحساس لا مثيل له في التجربة المُعاشة : إن الأكمَه لا يستطيع أن يتخيل ما هو النور . ولكن الرسام يمكنه خلق فوارق جديدة ويمكن العَوّاد وصانع الأرغن أن يبدعا رنّات خاصة جديدة .

هل نقول إن المقصود تنظيمات عناصر معروفة قبلاً ؟ إننا نقع بذلك ، في التباس ظاهر بين الواقع المادي لهذا الفارق أو ذاك الصوت الناجمَين حتماً عن تنظيم ما من جهة ، والواقع السيكولوجي للاحساس الذي هو مُعطى بسيط وفريد من جهة أخرى . إننا ننقل الى الخيال التعقُّد الذي هو في أساس الخيال ليس إلا . فلئن كنا نحصل على اللون الأخضر بخلطنا اللون الأزرق باللون الأصفر ، فإننا لا نقوى على إيجاد أي معنى لهذا الاثبات ، إلا أن الرسام ترتب عليه ، للحصول على «فكرة» هذا الفارق الجديد ، أن يخلط في ذاته صورتيْ الأزرق والأصفر اللتين كانتا في صميمه . والواقع أن الفكرة البسيطة هي التي تفسر التنظيم الخاص للعناصر المادية ، بحيث إن التعقد في السبب تولِّده الفكرة البسيطة التي هي النتيجة المتوجب الحصول عليها . أما الحيوان فلا يبذل أي جهد لإبداع صور جديدة ، على عكس الإنسان المبدع حيث نلقى الصورة الجديدة للنتيجة المتوجّب الحصول عليها .

ولا يُعقل ، بأولى حجة ، أن نقرّ ، كما زعم الترابطيون ، بأن نعيد التنظيمات

---

(1) أي الممسوح العين أو الأعمى بالولادة .
(2) آلة أنبوبية تحتوي على مَراءٍ مركَّزة بحيث إن الأشياء الصغيرة الملونة الموجودة معها في الأنبوب تتحرك فتولِّد رسوماً مختلفة الأشكال والألوان .

المختَرَعة بالخيال المبدع الى ترابطات آلية لفِكَر محددة . قد يتفق أن يخضع عالِم أو شاعر لترابطات جاهزة ، ولكنهما لا يبدعان عندها أي شيء . إنهما لا يبدعان حقّاً إلا بقدر ما يتحرّران من الماضي . وتلك هي حال بعض «شعرائنا» التقليديين اليوم الذين يكتفون بنظم أبيات «شعر» للمناسبات بعيداً عما يسمونه ربَّة الشعر ، فلا نقرأ لهم سوى تُرَّهات بالية وتَعيسَة . ناهيك بالتعابير العادية والصور البيانية المقتَبَسة من الآداب الوطنية و/أو الأجنبية التي مثَّلت دوراً في أُطُر زمانية ومكانية محدَّدة ولا تستأثر باهتمام القارىء اليوم .

ثمة حركة مجمَلَة هي فكرة المبدع نفسه التي تنتقل من قلب الشاعر أو الفنان الى قلب القارىء أو المشاهد على وجه دينامي مباشر ينسينا أن المبدع يستعمل أدوات محددة هي الكلمات أو أدوات الرسم . ذلك أن ثمة انسجاماً بين رَوحات ذهن الإنسان المبدع وغدواته وأدوات تعبيره ، وهو انسجام تام بحيث تندفع تموجات تفكيره إلينا بواسطتها ، فتسمي كل أداة على حدة غير ذات شأن . لا أثر لشيء سوى حركة تجتاز أدوات التعبير وذهنَي المبدع والمتقبل الإبداع اللذين يهتزان مباشرة من غير وسيط في وفاق تام بينهما .

وينطوي الإبداع الفني عموماً على مراحل كثيرة : هناك ، أولاً ، انطباع إجمالي بصري وعضلي ، ثم التنظيم والاختراع من قِبل الذهن ، يليهما التحقيق الذي يحرِّك الحياة ، ومن ثَم المرحلة الموسيقية التي تجتاز العمل الفني برمته .

ومن هنا أن الأساس في كل إبداع ليس المادة المستعمَلة من قِبَل العالِم أو الفيلسوف أو الفنان ، بل الارتجاج في الحياة والذهن الذي يكسر الأُطُر القديمة وينظِّم المعطى بموجب حدس فريد وجديد كلَّ الجدة . الإبداع يحدث أولاً ، ثم نُعمل فيه النهج الكلاسيكي .

إن الترابطية التي تعطِّل النشاط الفريد والمبدع من قِبل الذهن لا تلتقي الوقائعَ ، وإن خطأها الأساسي ، عندما تتكلم على الخيال كما على الحياة الفكرية عموماً ، يكمن في أنها تحلَ محلَ المعرفة الحقة للذهن الواقعي تحليلاً اديولوجياً لنتاجات الذهن . إن إبداع الذهن ، في عرفنا ، أفنياً كان أو علمياً أو فلسفياً ، يمكننا دوماً كشف الحجاب عن العناصر البسيطة التي ينطوي عليها ، بفضل التحليل الدقيق . ولكن تجاور هذه العناصر لا يكون مجدداً المُعطى الجديد والقائم في ذاته . فإن ما ينقصها هو عمل الفكر الذي نظَّمها . وليس هذا العمل مجرد ترابط آلي . ذلك أن فكرة ما أشرفت على كل شيء في كل مرحلة من ذلك العمل

التنظيمي ، فأستُشفَّت أولاً كمجرد رسم خيالي وساعدتها الصور والكلمات في التدقيق ، ولكنها سيطرت على كل مرحلة من مراحل الإبداع ونفخت الحياة فيها ، مما يستلزم ، مبدئياً ، جهداً طويلاً .

5 ـ النظرية الفيزيولوجية للانفعال :

لقد رأينا أن الانفعال ترافقه حالة فيزيولوجية محددة . ولكن وليم جيمس يعتبر أن الحالة الفيزيولوجية هذه ليست نتيجة الانفعال بل هي سببه . علينا إذاً ألا نقول إننا نرى الأسد (التصوّر) فنخاف (الانفعال) ونهرب (الاضطراب العضوي) ، بل علينا أن نقول إننا نرى الأسد (التصوّر) ونهرب (الاضطراب العضوي) ونخاف (الانفعال) . وهذه حجج جيمس :

(أ) ثمة اضطرابات غَرَزية ، كذرف الدموع والوقوع في إغماءات ، وهي تسبق أحياناً كل تصوّر.

(ب) ثمة مخاوف عصبية يمكن تبديدها بتأثيرنا في الحالة الفيزيولوجية التي تولّدها .

(ج) تمكن تربية رباطة الجأش بكبت الظاهرات العصبية ، وإن الانفعال يزداد بقدر ما تُطلَق الارتكاسات : فكلما أسرعنا في الهرولة ازداد خوفنا .

(د) إن كل انفعال يعتبَر، في معزل عن الجسد ، مجرد حكم نبديه أمام أية مسألة . فإذا ما وجدنا أنفسنا عُزَّلاً أمام أسد كاشر عن أنيابه ، فمن شأننا أن نحكم أن وضعنا دقيق ، ولكننا إذا لم نشعر بأي اضطراب فإننا نقوِّم الحالة من غير أن نخاف .

وقد عدل بعض الفلاسفة نظرية جيمس فاعتبروا أن السبب الفيزيولوجي للانفعال لا يكمن ، كما ظن جيمس ، في إثارات خارجية تظهر في الضحك والدموع والحركات ، بل يكمن فقط في الاضطرابات المحرِّكة للأوردة التي يدركها الدماغ إدراكاً غامضاً .

على رغم حالات المخاوف العصبية مثلاً ، التي ذكرناها ، لا يرفض جيمس وجود العنصر التصوُّري (رؤية الأسد) الذي هو غالباً سبب الانفعال . وبأولى حجة ، إنه لم يقل إن ثمة انفعالات من غير سبب . فالتصور هو أعم الأسباب التي تفضي بنا الى الظاهرة الوجدانية كلها . ولكن مذهبه يُتيح لنا أن نفسِّر الحالات الأُول حيث الاضطرابات العضوية تتبع التصور مباشرة من غير أن يفسح في المجال للانفعال بأن يحدث ، وأن نفسِّر الحالات التالية (المخاوف العصبية) حيث لا سابق

للانفعال سوى الاضطراب العضوي ، وأخيرا أن نفسِّر هذه الحالات وتلك التي تليها (ج) حيث يمكن التأثير في الاضطرابات العضوية لتغيير الانفعال مع الإبقاء على التصور في حالته الثابتة . وهكذا ، إن للانفعال دوماً سبباً محدَّداً ، وإذا كان ينحصر في الحالة العضوية ، فإن سببه هو التصور . وإذا كان المقصود انفعالاً تامًّا ، فإن سبب هذا الانفعال هو إما الاضطراب العضوي وحده وإما هذا الاضطراب الذي سبَّبه التصور . إن الرسم البياني (التصور ـ الاضطراب العضوي ـ الانفعال) الذي نستمدّه من مذهب جيمس ، يتيح لنا تفسير جميع الحالات : فإما الانفعال التام حيث الرسم البياني يبقى على حاله ، وإما حالات (أ) حيث لدينا فقط (التصور ـ الاضطراب العضوي) ، وإما حالات (ب) حيث لدينا فقط (الاضطراب العضوي ـ الانفعال) . وفي كل حال ، وهنا ما يميز ذاك المذهب ، ليس الاضطراب العضوي قط نتيجة ، بل هو جزء لا يتجزَّأ من الانفعال التام بالمعنى السيكولوجي للمصطلَح . وعلى نقيض ذلك ، إن الرسم البياني للنظرية العادية (التصور ـ الانفعال ـ الاضطراب العضوي) لا يأخذ في الاعتبار جميع الحالات ، وإلى ذلك (ج) لا يفسِّر طابع الانفعال الخاص .

ولا يجدينا نفعاً ، الى ذلك ، أن نقول إن جميع الانفعالات لا ترافقها ظاهرات عضوية خارجية . فالمسألة هي أن نعرف هل كبت الحركات لا يقود الى اضطرابات عضوية عميقة وأكثر عنفاً أيضاً . ونحن نعلم أن الانفعالات المكبوتة هي أكثر الانفعالات حدَّةً من الوجهتين الفيزيولوجية والسيكولوجية على السواء .

وهكذا تبدو النظرية الفيزيولوجية للانفعال من الإغراء بمكان . ولا يُعقل أن نشجبها كلياً عندما نفهمها تماماً . ومن الثابت أن انفعالاً منعزلاً عن الجسد لا يكون انفعالاً حقيقياً . والحقيقة أن كبت الارتكاسات يلغي الانفعال الذي يفسح في المجال لحكم صرف . وتوفِّر لنا نظرية جيمس وصفات قيِّمة لتربية رباطة الجأش : فـ «إن انفعالاً بشرياً هو ، في معزل عن جسد بشري ، مجرد عدم»[1] . و «الانفعالات اللطيفة» التي ألغاها جيمس أولاً من نظريته ، ثم دمجها فيها ، ترتبط بالتحليل نفسه . في وسعنا أن نجد أن أمراً ما جميل من غير أن ننفعل . وإذا ما انفعلنا ، فمرد ذلك الى أن جسدنا يوسِّط وقائع عضوية بين إدراكنا الحسي وحكمنا . ومن السهل أن ندرك هذه الاضطرابات العضوية في الانفعال الموسيقي خصوصاً .

(1) و. جيمس ، موجز في علم النفس ، نقله الى الفرنسية بودين وبرتيبه ، منشورات ريڤيير ، باريس ، 1909 ، ص 505 .

ولكن ، ينبغي لنا أن نقرّ بأن التجارب السيكوفيزيولوجية توفّر ، حول موضوع الانفعال ، نتائج تبدو متناقضة .

ما من طبيب لا يلجأ الى معالجات محض فيزيولوجية لإصلاح حالات سريعي الانفعال . فإن الغضوبين والحسودين يمكن تحسين حالاتهم بعقاقير تخلّصهم من السُّموم التي أُصيبوا بها . ولقد أثبتت التجربة ، في جميع هذه الحالات ، تأثير التمرين البدني المعتدل الذي يحرق نتاج الفُضالات .

ولكن بعض الأطباء أثبت أن الدماغ لا يتمتع بحساسية خاصة وأن الجروحات الخطرة التي تعطّل الانفعالات الخارجية تبقي ، مع ذلك ، على واقع الانفعال . ذلك أن من شأن منطقة دماغية أن تحلّ محلّ منطقة أصابها خلل. ولقد أُجريت عمليات متعمَّدة من هذا القبيل على حيوانات فدلّلت على وجود ذكريات وتداعي فِكَر . والمهم أن ندرك أن المعالجة بالعقاقير والاختبار لا يحلان مشكلة الانفعال .

وينبغي لنا خصوصاً أن نعيد النظر في النظرية الفيزيولوجية لتوضيحها . فالواقع أننا نضل تماماً إن نحن سهونا عن أن الانفعال يفترض جواً محض سيكولوجي حيث التصور الأولي والاضطرابات العضوية ، وكذلك الذكريات والأحكام وحتى البرهنات اللاواعية تحتل جميعها مكاناً كبيراً . إن أسداً ما ، لا يخيفني إلا إذا كان مطلق الحرية وبالتالي إذا كانت لدينا فكرة الخطر ولو على وجه غامض . وعلى نقيض ذلك ، إن انفعالاً قوياً خالياً من كل تصور («إنفعال» النموذج : الاضطراب العضوي ـ الانفعال) ليس في الواقع سوى آرتكاس .

ونخلص الى القول إن النظرية الفيزيولوجية تفسِّر بعض الوقائع التي تعجز النظرية الكلاسيكية عن تفسيرها وتصف بدقة ما يفصل الانفعال عن الحكم . ولكن التجارب المتناقضة تثير شكوكاً حول الحل النهائي للمسألة . ويبدو أن دقة معايناتها السيكولوجية وتطبيق طب الانفعالات توفر لتلك النظرية نسبة لا يستهان بها من الصواب . على أنه يجب ألا تحملنا تلك النظرية على تجاهل المناخ السيكولوجي الضروري لتكَوُّن الانفعال بحصر المعنى .

6 ـ الأشكال العليا للحياة الفكرية : العقل ووظائفه :

(أ) **معنى العقل** : يثق الإنسان أولاً بحواسه وانطباعاته . وسرعان ما تبدو له ناقصة ونسبية ويتبين له أن عليها الخضوع لمراقبة ناقِدة. فالإنسان البِرّيد يبرد في قاعة تبدو فاترة بالنسبة الى إنسان أشد صلابة . وإن رغبة ولد صغير تصطدم برغبات

أخرى وإرادات أخرى . لذا ، إن تحكيماً يتجلّى من الضرورة بمكان . والعقل هو الذي يجعله ممكناً .

إن العقل هو ، على نقيض الأشكال الدنيا للوعي ، القدرة على التعميم . هَبْ أنك تعاني قارس البرد في هذه القاعة فيما أجدها أنا فاترة . فإننا سنتفاهم إذ نكتشف ميزان حرارة أشار الى 17 درجة . وسيّان أن يجد أحدنا أن الجو حار أم بارد ، فإن لدينا عنصراً ثابتاً لتقدير الحرارة .

إن ما يهمّك هو أن تكذب بعكس ما يهمني وهو أن أقول الحقيقة . لذا ، إننا سنتفاهم إذ نُعمل العقل في القيمة الأخلاقية والاجتماعية للكَذِب . وسوف تكذب إذا شئت في ما بعد والحكم سيكون عادلاً .

وهكذا ، يتلاقى معنَيا كلمة «العقل» الأساسيان (العقل النظري والعقل العملي) في تحديد العقل ذاته ، أي القدرة على التعميم .

يبدو العقل إذاً كالقدرة على التوفيق بين الأذهان . ولقد شدّد علماء الاجتماع ، وبحقّ ، على دور المجتمع في يقظة الحياة العاقلة . وإننا نلجأ الى تحكيم العقل بادىء بدء لأن علينا التوفيق بين انطباعاتنا الأولية وانطباعات أندادنا . ولكن ، من الخطإ أن نقول إن المجتمع يولّد العقل . فالمجتمع يوقظ العقل ويهذّبه لدى الإنسان الذي ينعم به في الأساس ، ولكن الحياة في المجتمع لا تولّد العقل لا عند الحيوان ولا عند الأحمق .

ولكن الوفاق يتم بين الأذهان لأنها تدرك ، بفضل العقل ، نظاماً موضوعياً للأشياء أو للفِكَر . فإذا كنا برِّيدين ، لا ندفأ لمجرد إشارة ميزان الحرارة الى 17 درجة . فإننا ندرك فقط أن في الجو عدداً من الوحدات الحرارية يكفي معظم البشر . ويمكننا ، من جهة ثانية ، أن نعرف أذى الكذب ونكذب . وهكذا ، نعلم فقط أن عملنا يعارض نظام المجتمع وواقع الحياة الروحية . فالعقل إذاً هو أيضاً القدرة على التوضيع[1] .

---

(1) أي جعل الشيء موضوعيا . وهل تعني كلمة «موضوعي» المعنى نفسه بالنسبة الى العقل النظري والعقل العملي ؟ يجيب اليقينيون بالإيجاب . فالقانون الأخلاقي ينجم عن نظام الكائن المعروف من قِبل علم الماورائيات . أما كنت ومدرسته فيعتبران (على خطإ كما نعتقد) أن مبادىء علم الأخلاق هي ملازمة للعقل ولا تفترض أي علم ماورائيات . فالموضوع لديهما هو Object لا Gegenstand على ما رأينا .

وإذا ما أتاح العقل بلوغ هذه النتيجة ، فمرد ذلك الى أنه يرتكز على مبادىء عامة هي عينها بالنسبة الى جميع البشر ويمكن ردها الى مبدأي التماثل والسبب الكافي . ما أصل هذين المبدأين ؟ التجريبيون يزعمون أن أصلهما هو التجربة المحسوسة (معرفة العالم الخارجي والتجربة الاجتماعية) . ولقد أشرنا في موضع سابق مواطن ضعف هذه النظرية . فكيف نفسّر أن المعطيات الخارجية عينها تفضي الى نتائج جدّ مختلفة في الجنس البشري وفي الأجناس الحيوانية ؟ ينبغي لنا إذاً أن نقرّ ، تعقيباً على العقلانيين ، أن تلك المبادىء فطرية مع أنها تعمل في التجربة . يقول ديكارت : «لقد أطلقت على هذه الفِكَر تسمية «فطرية» بمعنى أنه يقال إن الكَرَم . . . أو بعض الأمراض هي فطرية في بعض الأُسَر». ولكننا جميعاً متفقون على القول إن تلك المبادىء تختص بالبشرية جمعاء وأنها تتيح لها تنظيم تجربتها تنظيماً خاصاً[1] .

كيف نفسّر موضوعية العقل تلك ؟ إن العقل يخترع ميزان الحرارة ويدين الكذب لكونه معادياً للمجتمع . ولكن الحرارة التي يشير إليها الميزان ومعاينة الـ 17 درجة في تلك القاعة من جهة ، والأذى المتأتي من الكذب من جهة ثانية ، ليست أشياء بل علاقات قائمة بين واقعين ومعيارين . وهكذا ، نبلغ فكرة أساسية يترتب عليها تسيير تفكيرنا كله حول الحياة الفكرية والعلم والمنطق : فالتفكير والبرهنة يعنيان إقامة علاقات على وجه واعٍ .

الحيوان لا يفكّر في علاقات قائمة وتفكيره ينحصر في الأشياء . لا شك أنه (وهنا تكمن مسألة الغريزة كلها) يعمل كما لو كان يفكر في علاقات قائمة . فالنحلة ، مثلاً ، تحلّ أجمل مسألة هندسية[2]. ولكنها ، في الواقع ، لا تقيم

(1) يجب ألا نقول إذاً إن التجريبيين ـ وبأولى حجة كَنت ـ ينكرون العقل . إنهم يرفضون فقط فكرة معينة للعقل ويفسرون تكوُّنه وعمله على طريقتهم التي قد تكون خاطئة أو غير كاملة . ولكن ، ما من فيلسوف ينكر العقل فعلاً .

(2) إنها تخبّىء عسلها في نخاريب جوانبها من الشمع . والشمع يمثّل ، بالنسبة إليها ، بيت المؤونة . ومن صالحها اذاً أن تكون للنخروب أكبر سعة لأصغر خط دائري ممكن . والدائرة تنطوي على المساحة الأكبر نسبة الى الخط الدائري الأصغر . ولكن ، يترتب من جهة أخرى ، نظراً الى بناء القفير ، أن تتجاور النخاريب من دون مكان ضائع ، مما لا يمكن تحقيقه بواسطة دوائر . وبين جميع الرسوم التي يمكن أن تتجاور ، إن مسدَّس الزوايا والأضلاع ينطوي على أصغر خط دائري نسبة الى أكبر مسافة . والحال أن نخروب النحلة هو مسدَّس الزوايا والأضلاع .

علاقة واعية . هذا ، وإلاَّ لكانت حلّت مسائل أخرى ودبّجت كتباً في الهندسة . إن الفئران تلجأ الى جذوع الشجر التي تطفو على وجه الماء . ولكن ، ليست لديها أية فكرة حول مبدإ أرخميدِس (287 ـ 212 ق. م) ، هذا ، وإلا لكانت أشادت سفناً . الحيوان لا يعرف إلاّ الأشياء . وعمله الغرَزي المفيد ، ولكن غير المتعقّل ، يبدو له كشيء ينبغي فعله لا كحلّ عقلاني لمسألة ما . فالمسألة ، بالنسبة إليه ، تُحَلُّ قبل أن تطرح . ولو طرح الحيوان على نفسه مسألة واحدة لطرح على نفسه جميع المسائل . ولكنّ طرح مسألة ما وحلها حلاًّ واعياً يعنيان معرفة نقطة الانطلاق ونقطة الوصول وكيفية ملاءمة وسائل ما لغاية ما ، أعني التأمل واستخدام علاقات .

وعلى نقيض ذلك ، يطرح الإنسان على نفسه مسائل مختلفة . ليست لديه غريزة الحيوان ، أعني المهارة الفطرية . وعند ولادته نراه مجرَّداً أكثر منه . ولكنه يستمد ، بين مختلف المواضيع التي تسترعي انتباهه ، علاقات محددة ، وهنا يكمن الدليل على وجود العقل . إن الغريزة التي تقوم فقط على عدد معين من الأعمال هي ، ضرورةً ، متخصِّصة ، وهي تمرُّ دوماً بالمراحل عينها . ولكن تصور علاقة واحدة يعني القدرة المبدَئيّة على تصورها جميعاً ؛ لذا ، إن العقل هو «أداة عامة» على ما قال ديكارت ، وهي قادرة على طرح عدد غير محدَّد من المسائل وحلها .

ولقد بيّن برغسُن أن الإنسان وحده يصنع أدوات . فالحيوان يستخدم موادَّ لغاية ما ، ولكنه لا يصنعها . الإنسان العاقل هو أيضاً الإنسان العامل . وما الأداة في الواقع ؟ إنها مادة لا قيمة لها كشيء ولكنها تصلح بعلاقتها بعمل ينبغي إنجازه . وهكذا ، لا قيمة لِمَجرَفَةٍ إلا في إتاحتها لنا قلب الأرض . ثمة علاقة محدَّدة تنطوي عليها هذه المجرفة ، ويميل الإنسان العامل هنا الى الاندماج في الإنسان العاقل .

ونخلص الى القول إن العقل ، لئن كان نظرياً أو عملياً ، إلا أنه القدرة على التعميم والتوضيع . إنه استخدام مبادىء فطرية في الجنس البشري ، وهي مبادىء تستخلصها التجربة المحسوسة والحياة في المجتمع وتوضحها من غير أن تقوى على خلقها . ومعرفته الفطرية تتناول علاقات ، وبفضلها يمكن الإنسانَ أن يمارس العلم ويسيطر على الطبيعة بالفكر ويستخدمها عملياً ، وكذلك أن يتجاوز الرغبات العفوية في طبيعته ليعي ، بعلم الأخلاق ، قيمته الروحية .

(ب) المعنى المجرَّد أو الفكرة الرئيسية : لقد أسلفنا أن الحيوان يجد تجربته مقطّعة الى موادَّ تظهر له كل مادة منها ككتلة . وإذا ما عدّلها فبأعمال يظهر التفكير فيها ، بالنسبة إليه ، كموادَّ محدَّدة . إنَّ عمله إذاً مفروض عليه فرضاً : إنـه

الغريزة . أما الإنسان فهو ، على نقيض ذلك ومن حيث المبدأ ، يفكر قبل أن يعمل ويتوجه جزئياً كما يشاء في تجربته . فالعقل إذاً مرتبط بالحرية ارتباطاً لا محيد عنه .

وإن أول عمل لعقل الإنسان هو التجريد الذي أشرنا إليه سابقاً . فالعقل يميز في كتابٍ ما غرضَه ثم شكله (متوازي السطوح) ولونه (الأحمر) .

وسرعان ما تغدو هذه الفكرة التجريدية فكرة رئيسية أو معنىً مجرَّداً: فكرة الكتاب والشكل ومتوازي السطوح واللون . وإن كلًا من عناوين فصول كتاب فيزياء أو كيمياء يعبِّر عن معنى مجرد : الحرارة والكهرباء والجاذبية . . .

إن الحيوان لا يرتقي قط الى المعنى المجرد . فللبقرة انطباع إجمالي عن العشب ، والحيوان يعرف ما الفريسة أو العدو عموماً . ولكن هذه المعاني المجردة الوهمية وهذه الصور الشاملة ليست قط موضوعية ، وإنما تبقى تداعيات فِكَر تسيطر عليها حاجات عملية . إن العشب والفريسة والعدو هي ، بالنسبة الى الحيوان ، أشياء تسيطر على وضعه ولكن لا دور للعقل فيها .

أما الإنسان الذي هو حرٌ، فهو يفكر في ما بعد عمله المفيد مباشرة . لا شك في أنه يبدأ ، هو أيضاً ، بتداعيات فِكَر ، في مرحلة الترويض التي تسبق ، بالنسبة الى الولد ، تربية الفكر . ولكنه سرعان ما يدرك العلاقات الموضوعية القائمة بين معطيات تجربته . وعندها ، يكوِّن معانيه المجردة الأُول التي يعتبرها الذرائعيون موجودة بالتساوي لدى الإنسان والحيوان للأسباب التي ذكرناها !

المعنى المجرَّد هو عمل العقل وهو أيضاً علاقة أو ، على وجه أدقّ ، جملة علاقات . فعندما تمطر السماء ، تلجأ حيوانات الى مغارة . ويمكنها أن تلجأ أيضاً في ظل أجمة أو تحت سقف منزل أو في منزل ، وذلك على ما يتيسَّر لها. وإن هذه الحيوانات قد تعود الى الملجإ نفسه إذا هطلت الأمطار مجدَّداً. وهكذا ، إن لديها صورة عامة وانطباعاً إجمالياً يرتبطان بما يمكن أن يكون الملجأ . ولكن ، ليس لديها المعنى المجرد للملجإ ؛ وأسطع دليل على ذلك أنها لا تبني من الملاجىء ما خلا تلك التي تجعلها غريزتها تشيِّدها بحسب النموذج نفسه على الدوام . أما الإنسان ، فيأخذ في الاعتبار ، من خلال المغارة والأجمة والسقف والمنزل ، تلك الميزة التي تنطوي عليها جميعاً ، مهما اختلفت في واقعها القائم في ذاته ، والتي تقوم في أنها تحميه من تقلبات الجو . ذلك هو المعنى المجرد للملجإ : في الخارج الطقس السيِّء وفي الداخل الطمأنينة وبين الخارج والداخل أمر ما ليس ، ضرورةً ، مغارة أو شجرة أو سقف بيت ، وهو ما يجعل تقلُّب الجو لا يصيبنا . وذاك الـ « أمر ما » ليس إذاً صورة ما دام

يرتبط بصُوَر جدّ مختلفة . إنه علاقة قائمة ، أي الستار (مهما يكن) القائم بين المطر وبيننا ، وهو علاقة تبقى ثابتة في وسط تنوع المعطيات المحسوسة والصور . وما إن يفقه الإنسان ذلك حتى يمس جدّ قوي لصناعة أي نوع من الملاجىء ، مستخدماً أية موادَّ مجتمعة بأية طريقة ، ما دامت العلاقة (تقلُّب جو ـ طمأنينة) مُصانة . وفي النهاية ، إنَّ المظلة هي قبَّة مغارة أمست سهلة النقل .

ويمكننا أن نعيد صياغة هذا التحليل بالنسبة الى كلٍّ من معانينا المجرَّدة . فإن الكلب ليس هذا الجنس من الكلاب أو ذاك بل نموذج تنظيم نجده متماثلاً على رغم اختلاف الظروف . والمعنى المجرَّد ، في بعض الأحوال ، لا يتحقق بأية صورة في التجربة المحسوسة . وهكذا في ما يتعلق بالرياضيات (كمفهوم اللامتناهي) أو الفيزياء (كمفهوم القوة والسرعة) حيث يُعبِّر عن علاقات يفضي كل مسعى إلى تحديدها بالصور وحدها الى خطإٍ فادح .

التجريبيون يحصرون المعنى المجرَّد في تداعي صور حول صورة مميَّزة. هي الاسم (ومن هنا مذهب الاسمية) . لا شك أن الفكر ينطلق من صور محددة ، وأن كل معنى مجرد يرتبط به عدد من الصور . ولكن المعنى المجرد لا ينحصر في جملة صور . إن المعنى المجرد الذي ينطوي عليه الملجأ ليس فقط ذكرى المغارة والسقف ، الخ . . . بل العلاقة التي حددناها بين هذه الصور بحيث انني أستطيع عمليّاً أن أشيِّد ملاجىء جد مختلفة عن جميع تلك التي حفظت ذكراها. يعتمد المعنى المجرد إذاً على صور ، ومن الصحة أن نقول إننا لا نستطيع أن نكوّن فكرة أي ملجأ لا يكون مغارة أو سقفاً أو شيئاً مماثلاً ؛ ولكن هذا المعنى المجرد لا يذوب في الصور ، وينبغي ألا ننسى أنه يمكننا أن نكوّن فكرة عن ملجإ لا يكون قط مماثلاً لجميع الملاجىء التي نعرفها الآن في الواقع المحسوس . وثمة معانٍ ، الى ذلك وكما أسلفنا ، جدّ مجردة لا تطابق أي تصوُّر دقيق .

فالمعنى المجرد إذاً هو خاصة العقل . ففي معزل عنه لا قائمة لحرية وعلم واختراع وحتى لغة . المعنى المجرد هو تركيب لأحكام ، وهو قابل للتحسُّن في استمرار .

(ج) الحُكم: الحكم هو عمل الذهن الأساسي . ولكن جميع أحكامنا ليست بيِّنة . فإن عدداً كبيراً منها يبقى مُضمَراً . والمنطق الصوري يشدِّد خصوصاً على أحكام التضمين ، أعني تلك التي تقابل الامتداد (جملة الكائنات التي تنطبق على

الأحكام) بالإحاطة (جملة الميزات الخاصة بهذه الأحكام) في المعاني المجرَّدة . وهكذا بالنسبة الى الحكم القاضي بأن الأرض مستديرة . فإذا ما فكرنا في المعنَيَين المجرَّدَين « أرض » و« مستديرة » من وجهة الامتداد ، فسَّرنا الحكم على الوجه التالي : الأرض تدخل في فئة الأشياء المستديرة . وإذا ما فكرنا في المصطلحَين من وجهة الإحاطة ، فسَّرنا الحكم هكذا : إذا حلَّلنا فكرة أرض وجدنا فيها صفة « الشيء المستدير » . والواقع أن عدداً كبيراً من الأحكام تتّسم بهذا الشكل .

ولكن ، هناك أحكام أخرى كأحكام الوجود (أنا موجود) ، وأحكام التشبيه (بيروت هي أكبر من صور) والأحكام التقويمية (من السوء أن نكذب) . وهكذا ، إن أشكال الأحكام تطابق نماذج العلاقات .

هل الحُكم هو تداعي فِكَر ؟ لا ريب أن بعض الأحكام المزعومة هي تداعيات مبنية على العادة ، وأننا نختار . لنصدر حكماً ما ، بين فرضيات كثيرة هي مجرَّد تداعيات فِكَر . ولكن الحكم في ذاته هو إثبات في حين أننا نترك ، في تداعي الفِكر ، الصور تجري في وعينا من غير أن نثبت شيئاً . إن للحكم قيمة اجتماعية وطموحاً الى الحقيقة لا يملكهما التداعي الذي قد يكون صائباً . إنه إثبات علاقة مفكَّر فيها بين مفاهيم ، فيما العلاقة ، في التداعي ، تحدث ولا يفكَّر فيها .

ولكن الحكمة لا تعني قط عمل الذهن الخاص الذي تكلَّمنا عليه ، بل العقل نفسه . إن الحكيم هو ذاك الذي يعرف استخدام عقله من حيث هو خصوصاً «أداة تعميم » تُفيد في المسائل المعقَّدة التي تنطوي عليها الحياة العملية والنشاط النظري .

من شأن الإنسان أن يملك معلومات ضخمة وأن يفتقر الى الحكمة ، أن يكون ذكياً ويفلح في دراسة العلوم (ولا سيما العلوم المجرَّدة) وألا يتمتع بالحكمة . وغالباً ما يفتقر الاختصاصيون الى الحكمة الصحيحة لأنهم يتناولون كل شيء بحسب نظام خاص .

أن نتمتَّع بالحكمة هو أن نتمكَّن في سهولة من تطبيق عقلنا على مسائل متعددة ومعقدة (مسائل عملية وأخلاقية مثلاً) مما يستلزم استخدام عناصر تقويم جدّ مختلفة . يمكننا عندها ألا نكون في عداد العلماء وأن نكون بشراً سديدي الرأي .

وينبغي ، لتنشئة حكمنا ، أن نستكين للآراء المسؤولة والواقع . فالإنسان

الذي لا يتمتع بالحكمة هو دوماً إنسان متصلّب الرأي . فهو ليس قط على خطإ ، بل الآخرون هم على خطإ وحتى الأشياء أيضاً. ولاكتساب شيء من الحكمة ينبغي له اكتساب نسبة من التواضع في التفكير فلا يعتقد بموجبه في سهولة بأنه على صواب ضد الجميع وضد التجربة . ويجب البدء بحسن الكلام توصلاً الى حسن التفكير ، وتجنُّب التسرُّع ، وتوسيع نطاق التجربة الشخصية شيئاً فشيئاً ، وفهم فكر الآخرين ، مما لا ينجم عنه النجاح دوماً .

(د) البرهنة : البرهنة تستأثر باهتمام علم المنطق خصوصاً . إن المسألة ، من الوجهة السيكولوجية ، هي معرفة هل البرهنة تنحصر في تداعي الفِكَر . إن الفكرة هي ، بالنسبة الى التجريبيين ، مجرد صور خاصة . لذا ، البرهنة هي الانتقال من صورة خاصة الى صورة خاصة أخرى : من إنسان الى ميت ومن زيد الى إنسان ، وإذاً من زيد الى ميت . لا فكرةَ للإنسان غير الصور التي لنا عن البشر ، ولا فكرة للموت أيضاً .

وتمكننا مناقشة هذه النظرية في العودة الى فقرة سابقة حيث نوقشت النظرية التجريبية حول الحُكم . هناك برهنات مزعومة هي مجرد تداعي فِكَر . وللقيام ببرهنة ما نختار بين فرضيات يوفِّرها التداعي . ولكنّ البرهنة في ذاتها تتناول فِكَراً هي علاقات لا مجرد وقائع خاصة ؛ إنها تطمح الى الحقيقة والى قيمة اجتماعية لا ينطوي عليهما تداعي الفِكَر. أخيراً ، ثمة حتمية منطقية في معزل عن المعطيات المحسوسة . فإن برهنة دقيقة ولكنها مسيَّرة انطلاقاً من معطيات خاطئة تبقى صحيحة من الوجهة المنطقية مع أن نتيجتها تعارضها التجربة المحسوسة ؛ أعني أنه يمكننا التوفيق المنطقي بين معطيات تتنافى في الواقع[1] . وعلى نقيض ذلك ، يمكننا أن نرى ، بفضل حدسنا ، علاقة من غير أن نقوى على البرهنة عنها (وهكذا نستطيع أن

---

(1) لنهب القياس التالي :

جميع الحيوانات التي تعيش في البحر هي أسماك
والحال أن السّلطَعون يعيش في البحر
إذاً ، السلطعون هو سمكة .

الواقع أن السلطعون ليس بسمكة . النتيجة هي خاطئة لأن الحدّ الأكبر في القياس خاطىء . ولكن برهنتنا لا غبار عليها من الوجهة المنطقية . فإذا كانت الحيوانات التي تعيش في البحر جميعها أسماكاً ، فإن السلطعون الذي يعيش في البحر هو سمكة . وهكذا ، إن الحتمية المنطقية مستقلّة تماماً عن معطيات التجربة المحسوسة .

نقيس بواسطة مِنقَلة زوايا مثلث من غير أن نقوى على البرهنة عن أن مجموعها يوازي زاويتين قائمتين) ، أعني أنه لا يكفي أن تكون معطياتٌ ما مرتبطة في الواقع لكي نتمكّن من ربطها منطقياً . وهكذا ، لا يعقَل أن نماثل تداعي الفِكَر والسير المنطقي للبرهنة ، فالواقعان متميِّزان تماماً .

7 ـ الحرية والحتمية :

إننا نعني بالحرية هنا حرية الاختيار كما أسلفنا . والحتمية هي طابع الوقائع التي تحدث ضرورة ، ويمكن بالتالي أن نتوقعها إذا عرفنا أوضاعها برمّتها .

إن الإنسان الذي رُبِّيَ على العلم يثبت أن الحتمية سيِّدة الموقف في الطبيعة . ولا مجال لإصدار قوانين في معزل عن الحتمية . فالفيزياء والكيمياء هما في حاجة الى الحتمية . وعلم الأحياء لم يصبح علماً إلا عندما أقرَّ بها في ظاهرات الحياة . من الصواب إذاً أن نقول ، تعقيباً على هنري پوانكاريه (1854 ـ 1912) : « إن العلم يكون قائلاً بالحتمية أو لا يكون » .

وعلى نقيض ذلك ، يعتقد الإنسان نفسه حراً ، تلقائياً ، لأن لديه انطباعاً بأنه عندما يشاء لا شيء يمكنه أن يجبره على القيام بهذا العمل دون ذاك . وهو يشعر بنفسه مسؤولاً عن عمله . والمجتمع يذكِّره، إذا دعت الحاجة ، بذلك الشعور . وهكذا ، إن التجربة السيكولوجية والتجربة الأخلاقية والتجربة الاجتماعيَة هي لصالح الحرية البشرية كما أن التجربة العلمية تحتاج الى الحتمية في الطبيعة .

(أ) الحجج القائلة بالحتمية وقيمتها :

1 ـ الحتمية العلمية : ثمة تناقض بين العلم والاعتقاد بالحرية . فالإقرار بأن الإنسان حرّ يعني الاعتقاد بأن العالم ينطوي على قوًى غير متوقَّعَة تفلت بالتالي من قبضة العلم . وهكذا ، إن ما تربحه الحرية يخسره العلم .

والحرية ، الى ذلك ، تعارض مبدأ بقاء الطاقة . الإنسان هو آلة تتقبَّل، على سبيل المثال ، وحدات حرارية محددة . وهو يعيدها بأعمال أو أفكار أو حركات ، على ألا يتجاوز بذلك ما تقبَّل ، ويكون ما دونه . فلا حاجة الى القول إن النفس توجِّه قوى الجسد كما تشاء ، ذلك أنها كيف توجِّه قوة ما (كالسائل العصبي مثلاً) ما لم يكن بقوة أخرى ؟ وهكذا ، إننا لا نفلت من الحتمية .

ولكن الواقع أن العلم تكوَّن وما زال يتقدم في عالم حيث غالبية البشر

والعلماء أنفسهم تعتقد بالحرية البشرية . وهكذا ، لا تعارضَ واقعياً بين الاعتقادِ بالعلم والإيمان بالحرية الشخصية .

من حق العلم أن يحتاج الى الحتمية في نطاق نظام مغلق . إن مجموعة مولِّدة للكهرباء تُؤلف نظاماً مغلقاً : فإذا ما سيَّرناها ، فنظراً الى الطاقة المبذولة وطبيعة الآلة ، يمكننا أن نقول ما كمية الطاقة الصالحة للاستعمال التي ستوفر لنا . ولكنَّ العمل الذي به نسيِّر الآلة لا يدخل في ذلك النظام المغلق. وليس ذلك من صلاحية الفيزياء . فهل نقول إن العلم سيفسِّر يوماً ذلك العمل وأن عليه اعتبار العالم بأسره ، أي الطبيعة والبشرية ، كنظام وحيد مغلق ؟ إن هذا الفرض الأولي يتجاوز حدود العلم بكثير . والمقصود فرضية ماورائية يتعذر التحقُّق منها وبالتالي لا يمكنها التغلب على تجربتنا للحرية التي هي واقع . وحتى إذا حصرنا الحتمية العامة في الطبيعة وحدَها ، فهي تبقى فرضاً أولياً . إنها تنجح في حدود تجربتنا العادية . ولكن ، هل يمكننا القول ، في عالم الذرة والعالم الفسيح ، أنْ لا طاقة تولَّد قط ولا تفقَد ؟ الواقع أننا لا نعرف شيئاً عن ذلك . ونحن إنما نحتاج الى الاعتقاد به لئلا نفرض على العلم حدوداً قَبْلية . ولكنّ هذه الحاجة لا تخلق الواقع . وإن مبدأ بقاء الطاقة يحمل ، شأن كل فرض أولي ، طابع العقل[1] .

2 ـ الحتمية الفيزيولوجية : إننا نستكين لأمزجتنا . ويقيم الطب خصوصاً الدليل على تأثير الوراثة في تصرُّف البشر . ويعتبر الدكتور لومبروزو (1835 ـ 1909) أن المجرم مريض أكثر منه مذنب ، وأنه مجرم بالولادة .

لا شك في تأثير الأمزجة والوراثة التي قد تلغي عمل الحرية في الحالات الخطرة . وهناك معالجة طبية للأهواء والانفعالات من الجور والخطر تجاهل قيمتها . ولكن ، هل هذا يعني أننا لسنا أحراراً ؟ إذا ما أهملنا الحالات المَرَضية التي أتينا على ذكرها ، فإن أمزجتنا وماضينا تقدم لنا اقتراحات في استمرار . والاستقلال إزاء أهوائنا هو فضيلة من الصعب أن نكتسبها . ولقد سبق لأرسطو أن

(1) يسعى البعض ، على خطإ ، الى إيجاد دليل على وجود الحرية البشرية من خلال العلم بالذات . فالحتمية التي تعودناها تصح في حدود تجربتنا العادية وتُخفق في وصف بعض الظاهرات الطبيعية . فعلى سبيل المثال ، من المستحيل أن نتكهن بتحركات الذرات في الواقع وحتى ، ربما ، من حيث المبدأ . فهناك مبدأ اللاحتمية الذي يقول بحرية الذرات ، وبالتالي بالحرية البشرية . ونجيب بأن تلك الحركات تندرج في شكل آخر من الحتمية علينا تحديده ، وأن الفيزياء الذرية تلقي الأضواء على أن مبدأ الحتمية يحمل طابع العقل .

قال : لنا سلطان على أهوائنا وهو ليس سلطاناً «مستبداً» (كما لو كان في وسعنا أن نحكم أنفسنا من دونها) ، بل هو سلطان «سياسي» (أعني أننا نستطيع التأثير فيها بصبر وحكمة) . إن اقتراحات أمزجتنا وماضينا لا تفرض علينا ضرورة عملاً محدَّداً . وإن مقاومتها تؤلِّف تجرتنا للحرية . وهكذا ، إن الحتمية الفيزيولوجية توفر ملاحظات مهمّة ، ولكنها تطرح المشكلة أكثر مما تحلّها .

3 ـ **الحتمية الاجتماعية** : يمكننا بادىء بدء أن نثبت أن أحكامنا وأعمالنا تتعلق بالتربية التي تلقيناها والمحيط الذي نعيش في كنفه . وتبرهن الاحصاءات على أننا إذا اعتبرنا مجموعة محددة كمدينة أو بلد ، فإن عدد الأعمال التي نسمّيها «حرة» كالزواجات والانتحارات والسرقات . . . يبقى على ما هـو في الظروف المماثلة . وإن شركة تأمين على السرقات مثلاً تعرف تقريباً كم يترتب عليها من مبالغ مالية كل سنة . ولا يمكنها أن تجني أرباحاً إلا بفضل هذا التقدير . وهكذا ، إن الأعمال الحرة تخضع لحتمية اجتماعية . فهل هي حرة حقاً ؟

لسنا نقصد إنكار تأثير المجتمع في تصرُّف الأفراد . ولكن ما قلناه في صدد الحتمية الفيزيولوجية يمكن تكراره في موضوع الحتمية الاجتماعية . فالمجتمع يقترح علينا مواقفَ، ولكن التجربة تدل على أنه إذا خضع كثيرون لهذه التأثيرات ، فإن في وسعنا أن نتخلص منها بالتفكير والإرادة .

أما الحجة المستمدَّة من واقع الاحصاءات ، فهي شُبهة . إن قدرتنا على التكهن ، في مجموعة محددة ، بأعمال حرة ، هي واقع ثابت . ولكنه لا يشهد ضد الحرية .

الحرية ، أولاً ، ليست مجرد نزوة . فثمة عدد معينٌ من الأسباب لدى الفرد يحمله على عمل حرّ ، كالزواج مثلاً . ومن الطبيعي ، أمام هذه الأسباب ، أن يقرِّر دوماً عدد محدَّد من الأفراد ، وبحرية ، بالطريقة نفسها . فمن العبث أن نطالب ، للاعتقاد بالحرية ، بألا يُعقد أي زواج واحد في بيروت ، مثلاً خلال سنة واحدة.

ثم إن حساب الاحتمال المبني على قانون الأعداد الكبيرة يثبت أن من الممكن في الواقع أن نتكهن بالمعدلات عندما نتناول عدداً محدداً من الأحداث الناجمة عن محض مصادفة ، علماً بأن أياً من هذه الأحداث ، إذا ما نظرنا إليه على حدة ، هو خاضع للتحديد . يستحيل علينا مثلاً ، في لعبة الروليت ،أن نقول قبل كل محاولة هل ستهبط الكُرَيَّة في الخانة الحمراء أم في الخانة السوداء : إن الاحتمال ، لدى كل محاولة ، هو بالضبط بنسبة النصف والنتيجة غير متوقَّعة . ولكن ، إذا

اعتبرنا مجموعة الف محاولة مثلاً ، تمكّنّا من القول تقريباً إن ثمة خمس مئة محاولة «حُمر» وخمس مئة محاولة «سود» . إن الاحتمال يبقى ، بالنسبة الى المجموعة ، مساوياً النصف ، ولكن ، ينتج من ذلك أن الاتجاه العام للنتيجة هو متوقّع . بالتالي ،لئن كانت كل رمية مصادَفة غير حتمية وغير متوقّعة ، فإن النتيجة الاجمالية لعدد كبير من رميات مصادفة ، هي حتمية ومتوقّعة . وهنا يكمن مبدأ حساب الاحتمال . فإذا ما أقررنا بأن الأعمال الحرة شبيهة بمجرد مصادفات (مما يؤلّف خطأً فادحاً كما رأينا) ، فمن الممكن ، مع ذلك ، توقُّع النتيجة الاجمالية لجملة أعمال حرة والقيام ، في شأنها ، بإحصاءات دقيقة . وما من حجة هنا صحيحة ضد الحرية .

4 ـ **الحتمية السيكولوجية** : يزعم بعض الفلاسفة أنه يضع أنصار الحرية أمام أحد الخيارين التاليين :

فإما أن الإرادة تقرِّر من غير بواعث ، ولكنها تكون قوة محض اعتباطية ولا معقولة . وتمسي حرية اللامبالاة عبثية وهي لا وجود لها . ونحن نلمس هذه « الحرية » في اختبارنا غير المبرَّر بين قطعة من النقود بدلاً من قطعة أخرى ،

وإما أن الإرادة تقرِّر نتيجة بواعث تحتمها كأن نختار قطعة من النقود مزيَّفة لنخدع بها الآخر ، ولا أثر للحرية في هذه الحال أيضاً .

أنّى يتأتّى توهُّم كوننا أحراراً ؟ فعندما نعرف الباعث الذي يحملنا على العمل لا نقول إننا أحرار . البعض يلومنا على أننا سلكنا هذه الطريق بدلاً من تلك ، فنجيب بأن الطقس كان حاراً فاخترنا الطريق المفيَّأة . وليس الذنب ذنبنا (وبتعبير آخر : لم نكن أحراراً) . ولكننا نجهل أحياناً لماذا اخترنا هذه الطريق بدلاً من تلك . ولكننا اخترناها . فيكون الباعث غامضاً ولاشعورياً . نظن أنفسنا أحراراً على أننا قد حدَّدنا ذاك الحكمُ اللاشعوري الذي قد نستجليه عند التفكير . وهكذا ، قد يتأتى وهم الحرية من وعينا لعملنا وجهلنا للبواعث التي حملتنا على العمل .

ويذهب القائلون بالحتمية أخيراً الى أنه يتحتم علينا ، لتجربة حريتنا ، أن نعي ، بعد العمل الحر ، بأنه كان في وسعنا العمل على وجه آخر . والحال أننا نعي فقط ما نحن عليه وليست لدينا تجربة الممكن .

وهكذا ، لا حرية لامبالاة . ثمة بواعث تحتم العمل الذي نزعم أنه حرٌّ .

والبواعث الأقوى هي التي تنتصر . والنفس ، من هذا القبيل ، كالميزان .

ولكن النفس ليست شبيهة بالميزان حيث نزن البواعث .

أولاً ، البواعث ليس لها وزن في ذاتها . فإذا ما ألقينا خطاباً أمام جماعة ما في سبيل انتزاع موافقة الجميع ، فمن المرجح أن البعض سيقتنع دون البعض الآخر . ولكننا منحنا الجميع الأسباب نفسها للقرار . والاختلاف في النتائج ناجم عن أن الباعث نفسه ينطوي أو لا ينطوي على أهمية بحسب «القرينة السيكولوجية» التي تقبّلته . ونحن نعرف بأنفسنا أن التحريض نفسه قد يحملنا على القرار أو يتركنا لامبالين ، تبعاً لوجودنا في هذا الاستعداد أو ذاك . وهكذا ، إن الوعي نفسه هو الذي يعطي البواعثَ قيمتها . ليس العمل الحر اذاً نتيجة آلية لقوة خارجية ، بل نتيجة إذعان للبواعث يحمل علامة شخصيتنا . ينفصل العمل الحر عن النفس كما تنفصل الثمرة عن الشجرة ، وكالثمرة ، إنه يعبِّر عن طبيعة الكائن الذي ينبثق منه . قد يكون لنا مع ماضينا تواصُل المياه الجوفية ، ولكن العمل الحر هو عمل الوعي وليس نتيجة عمل قوي .

ثم إن النفس ليس لها جمود الميزان . فبين آونة التروّي وآونة القرار يكمن عمل الحرية الذي يعطي باعثاً ما قوتَه كلها فيجدِّد الأعمال الحرة .

(ب) حجج الحرية :

إن أول حجة لوجود تلك التجربة التجديدية تنبثق من شهادة الوعي السيكولوجي . لا شك في أن الحرية اللامبالية هي أحياناً وهمية . ويقول ديكارت نفسه إنها «أدنى مراتب الحرية» . على أنها تشير أقله الى استقلال حياتنا السيكولوجية بالنسبة الى الأوضاع الآلية . أما الحرية الحقَّة فهي تلك التي تقرِّر بصواب ولبواعث ما . ولكن القرار هو الذي يوجد الباعث السائد لا العكس . لذا ، نجد أحياناً عذراً في أننا تصرَّفنا «من غير أن يكون لدينا وقت للتفكير» . وعلى نقيض ذلك ، إننا مسؤولون كلياً عن عمل وَزَنّا جميع بواعثه ، لأن هذه البواعث قد اختيرَت وأُريدت عن معرفة .

ونستمدُّ الحجة الثانية من شهادة الوعي الأخلاقي . يعتبر القائلون بالحتمية أنه ينبغي لنا، لمعرفة حريتنا ، أن نعي أن حالتنا النفسية كان من شأنها أن تكون غير ما هي عليه . والحال أنه حتى إذا ما حملنا وعينا السيكولوجي على معرفة الواقع ليس إلا ، فإن وعينا الأخلاقي هو وعي الممكن . إن شعورنا بمسؤوليتنا بعد العمل

يجعلنا نعرف أنه لئن انتصر باعثٌ ما فينا ، فإن الذنب ذنبنا . لا يمكننا نكران الحرية من غير أن نجعل وعينا الأخلاقي ، الذي هو واقع ، مُسْتَغلَقاً تماماً .

وهناك حجة ثالثة تكمن في الطابع الفكري للوعي البشري . الحيوان محدَّد بآلته وغريزته في عمل ما . أما الإنسان فذكاؤه يرافق حريته عضوياً في سبيل الإبداع والتجديد .

(ج) خـلاصـة :

الحتمية هي قانون الطبيعة فيما الحرية هي امتياز الذهن ، علماً بأن الإنسان المثقف يستفيد من العلم والتجربة الشخصية. وينبغي عدم خلط الميدانين . ولكنهما يتلاقيان واقعياً . إن مبدأ الحتمية هو فرض أولي ضروري للعلم ، ولكنه ، شأن كل فرض أولي ، خاضع لنشاط الذهن . والإنسان حرٌّ : فتجربتنا وتحليل حياة الذهن يوفران لنا ، حول هذا الواقع ، إثباتاً لا تتغلب عليه أي حجة حتمية . ولكننا لم ننكر أن ثمة تأثيرات خارجة على إرادتنا (ولاسيما مزاجنا والضغط الاجتماعي) من شأنها أن تسيِّر اختيارنا . وعلينا أيضاً الإقرار بأن الأهواء والعادات هي تأثيرات داخلية على جانب من الأهمية من حيث التقييد . وهكذا ، ليست أعمالنا جميعها متساوية في الحرية . وإن الممارسة الطبيعية لحرية الاختيار تستلزم من جهتنا جهداً مستمراً من التفكير والنضال . وإذا كانت حرية الاختيار واقعاً من دونه يكون الجهد الأخلاقي مستغلَقاً ، فإن الحرية الأخلاقية التي هي السيطرة التامة على الذات ، هي نتيجة فتح مُضنٍ.

كلمة أخيرة : إن مسألة الحرية عموماً تميط الحجاب عن أن القضايا الفلسفية تتماسك بل تتطابق أحياناً . ذلك أن التمييز بين السيكولوجيا وعلم الماورائيات مثلاً يوقعنا في أخطاء فادحة لاسيما عندما نتناول الأوضاع العليا للحياة الروحية .

القسم الثالث

مسائل منطقية

تمهيد

إن معرفة النفس التي سعينا الى إجلاء خطوطها البارزة والمبهَمة على السواء ، تستلزم معرفة قواها العقلية التي تميز الإنسان من الحيوان ؛ فالإنسان يستطيع بواسطة عقله أن ينشىء أحكاماً ويربط بعضها ببعض وفقاً لقوانين معيَّنة ، بحيث تقوده الى إدراك الصواب والتفريق بينه وبين الباطل ؛ كما أنها تستلزم معرفة الحدود التي يستطيع العقلٍ أن يتعدّاها ، وهكذا ترشد الإنسان الى مدى معرفته ؛ والقوانين الفكرية التي يسنّها الإنسان هي موضوع علم المنطق .

إن علمَي النفس والمنطق يعالجان عمليات الفكر . إنَّ علم النفس يعالجها في ذاتها من دون البحث في طبيعة علاقاتها بموضوعاتها . أما علم المنطق فيعالج عمليات الفكر من حيث علاقتُها بغايتها التي هي الحقيقة ، وهو يبحث عن شروط الحكم والجدل المقبول ويحدِّد القواعد التي يسير عليها العقل . يمكننا القول أذاً إن علم المنطق هو مرحلة متقدِّمة في العمارة الفلسفية باتجاه البنية الفوقية منها .

الفصل الأول

مصطلحات منطقية

المعرفة تتمُّ إما مباشرة وإما بوجه غير مباشر . الحدس هو المعرفة المباشرة ، بالذهن أو بالحواس ، لمبدإ أو موضوع ما . أما البرهنة فهي المعرفة المكتسبة غير المباشرة . وهناك ضروب من الحدس والبرهنة .

1 ـ الحدس :

(أ) **الحدس المحسوس** : إن شكل الحدس الأكثر شيوعاً هو الحدس المحسوس . بحواسنا الخارجية نعرف مواضيعَ مباشرةً: فإننا نرى هذه الطاولة ونسمع صوت الجرس . وبحاستنا الداخلية نضبط وقائعنا السيكولوجية .

(ب) **الحدس الفكري** : إن غالبية العقلانيين تقرُّ للإنسان بالحدس الفكري للمبادىء : مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي وشكله الشهير الذي هو مبدأ العلِّية . ويزعم بعضهم أن لدينا حدساً فكرياً لبعض الفِكَر التي يطلقون عليها تسمية «الفِكَر الفطرية» لأنها معارف مباشرة وليست نتيجة عمل منطقي . وهذا شأن فكرة «الكامل» لدى ديكارت . أما التجريبيون الذين يعتقدون أن الفِكَر والمبادىء تنطلق من التجربة المحسوسة ، فلا يقرّون بواقع الحدس الفكري[1] .

---

(1) يقر لنا كَنت بحدس المبادىء لا الفِكَر . فالحدس الفكري يتعلق فقط بإدراك مباشر للشيء في ذاته ، مما يستحيل على الإنسان . ولدينا إزاء الأشياء حدس محسوس ليس إلا ، وهو حدس يحدُّه الزمان والمكان .

(ج) **الحدس المتكهِّن** : إنه شعور غَرَزي ، بالمعنى العامي ، لبعض التناغمات أو بعض الحقائق . وهكذا نتكلم على الحدس الجمالي أو حدس العالِم الذي يتكهن بحلٍ ما . ولكن الإدراك المباشر هنا لا يتناول غرضاً محدداً بل جملة أغراض أو تنظيماً . ولا يكفي هذا الحدس نفسه بنفسه ، بل ينبغي أن يعاد النظر فيه أو أن تبرِّره حجة ما .

إن الحدس المحسوس هو الحدس الأهم بالنسبة الى العلم . وإن كل بحث علمي ينطلق من ذاك الحدس . غير أن الحدس الفكري يوصلنا الى معرفة المبادىء الضرورية للعلم . ويؤازر العالِم في بحثه واكتشافه الفرضيات التي تنتقدها البرهنة ، الحدسُ المتكهن الذي ذكرناه .

2 ـ البرهنة :

البرهنة هي استدلال ، أي كل عملية نقرُّ بواسطتها قضية (لا تُعرف حقيقتها مباشرة) نظراً الى علاقتها بقضايا أخرى سبق أن اعتبرت صحيحة أو نظراً الى العلاقة الضرورية القائمة بين واقع معروف وواقع اكتُشِف بالبرهنة . وهناك ، في البرهنة ، الاستنتاج والاستقراء والبرهنة بالمماثلة .

(أ) **الاستنتاج** : إنه العملية المنطقية التي ننتقل بواسطتها من قضية أو قضايا معتبَرة في ذاتها (من غير أن نثبت حقيقتها أو ننفيها) الى اقتراح هو نتيجتها الضرورية بموجب القوانين المنطقية .

إن الاستنتاج الذي يتمُّ انطلاقاً من قضية واحدة هو ذو استخدام محصور : الثدييات هي فقاريات ، إذاً ، هناك بين الفقاريات ثدييات . إنه يقوم في عرض بطريقة مختلفة تسهيلاً للبرهنة . وهو يذكّر بسهولته طابع المعرفة المباشرة في الحدس . لذا ، نطلق عليه تسمية «استدلال مباشر»[1] .

وكثيراً ما ينبثق الاستنتاج من قضيتين أو مقدمتين تليهما النتيجة ضرورة ، كما في قولنا :

إن البشر كافةً بائدون

---

(1) إن هذا الشكل من أشكال البرهنة يُبحث فيه ويطّبق خصوصاً في المنطق الصوري . ولكن هذا التمييز الثانوي لا يلغي من أذهاننا التمييز الواضح بين الحدس الذي هو معرفة مباشرة والبرهنة التي هي معرفة غير مباشرة .

والحال أن إبراهيم في عداد البشر
إذاً ، إبراهيم بائد .

إن هذه البرهنة تُدعى قياساً . والقياس هو أكمل أشكال الاستنتاج . لقد حدث غلوّ في استعمال القياس . وحطَّ نفر من قَدْره جوراً .

(ب) **الاستقراء** : إنه العملية الفكرية التي ترتقي من عدد من القضايا المعيَّنة الى قضية أو الى عدد صغير من القضايا الأعمّ. وتبسيطاً للأمور ، نقول إن الاستقراء هو العملية التي ننتقل بها من وقائع خاصة الى قانون .

هناك ، أولاً ، الاستقراء الصوري أو التام ،الذي يُدعى أيضاً الاستقراء الأرسطي والذي يقوم على تعداد مختلف وقائع جنس ما وإبراز طابعها المشترك ، كأن نقول : إن الحصان والكلب والحوت . . . الخ . هي جميع الثدييات ، والحال أن الحصان والكلب والحوت هي جميعها فقاريات ، إذاً ، إن الثدييات جميعها هي فقاريات . ويبدو أن الاستقراء الصوري لا يطلعنا على أي جديد . ولكنه يختصر في عبارة وحيدة طائفة من الملاحظات . ومن شأنه أن يُلفت الى علاقة ثابتة بين بعض الطباع . إنه يخفِّف من وطأة التفكير . وقد يُلفت الى بعض الاستثناءات ، وبالتالي يطرح مسائل جديدة .

وهناك ، ثانياً ، الاستقراء بالمعنى العادي أو الاستقراء التعميمي الذي تُطلقَ عليه أيضاً تسمية الاستقراء البيكُني[1]. وهو استقراء حيث العلاقة المُصاغة في نهاية البرهنة تنطبق على جميع حدود طبقة ما بعدد متناهٍ أو لامتناه ، في حين أن تلك العلاقة لم تثبَت إلا بالنسبة الى بعض الحدود في الملاحظات التي هي أساس البرهنة . يمكننا أن نلاحظ أن عشرين قطعة من الكبريت أو خمسين أو ستين تذوب جميعها في حرارة توازي 113 درجة . فنستخلص ، بالاستقراء ، أن الكبريت ينصهر في حرارة توازي 113 درجة .

(ج) **البرهنة بالمماثلة** : المماثلة تعني مشابهة في النِّسَب ولاسيما الرياضية منها كأن نتكلم على أجنحة بناء تمثُّلاً بأجنحة الطيور ، والأجنحة ، في الحالتين قائمة من جهتَي الجسم الأساسي . المماثلة ليست مشابهة في الأشياء (فأجنحة الطيور لا تشبه أجنحة البناء) ، بل هي مشابهة في النِّسب ، إذ إن الجناح هو بالنسبة

---

(1) نسبة الى الفيلسوف الانكليزي فْرَنْسِسْ بِيكُن (1561 ـ 1626) .

الى الحيوان في النسبة نفسها التي هي لجناح البناء . فتقوم البرهنة بالمماثلة في أن نستخلص ، انطلاقاً من بعض المشابهات في النسب المعروفة ، مشابهات غير معروفة . يثبت نيوتن أن الماس يتمتع كالزيت بقدرة كبيرة على كسر الأشعة . ويستخلص من ذلك ، من طريق المماثلة ، أن الماس قابل للاحتراق شأن الزيت . إن هذا النمط من البرهنة هو ، في الواقع ، استنتاج ناقص ومشكوك فيه . إنه جدّ نافع لصياغة فرضيات كما هو نافع لصياغة المصطلحات العلمية . ولكنه لا يفضي إلا الى فرضيات من شأن التجربة وحدها أن تتحقّق منها . فغالباً ما ترشدنا المماثلة ، ولكنها غالباً ما تضلّلنا أيضاً .

ـ إشارات :

الاستنتاج يربط الفِكَر بعضها ببعض من الوجهة المنطقية . دوره في الرياضيات بالغ الأهمية . أما في علوم الطبيعة ، فهو يتيح تحديد حالة خاصة انطلاقاً من قانون عام ، والتحقُّق من الفرضيات والقيام بتركيبات رحبة . ولنا عودة الى ملاحظاتنا حول الإستقراء في فقرات لاحقة .

3 ـ التحليل والتركيب :

إن الإنسان عموماً والعالِم خصوصاً ، مهما تكن الطريقة التي يستخدمانها ، يسعيان الى حل تعقيد التجربة بالتحليل ، والى توفير استجابة مثالية وعمارة فكرية بواسطة التركيب . وهاتان الطريقتان العامتان في الفكر تبدوان العاملين المشتركين في شتى عمليات المعرفة .

التحليل هو رد كلٍّ الى عناصره ، إما مادياً كما في التحليل الكيميائي ، وإما معنوياً كما في تحليل نصٍّ ما .

التركيب هو إعادة تكوين الكل انطلاقاً من العناصر البسيطة التي فكّكها التحليل . وقد يكون التركيب مادياً ، كما في تركيب الماء انطلاقاً من الهيدروجين والأكسيجين ، أو معنوياً كما في تبياننا ، بعد معرفة عناصر مسألة ما ، كيف تسهم في تسبيب النتيجة التي قُصد شرحها .

الفصل الثاني

في تحديد العلم

المعرفة العلمية تنتقل من المركَّب الى البسيط . ففيما الظاهرات ، بالنسبة الى العامي ، مبعثرة وجد مختلفة ، يجمعها العالم في فئات أو يحضنها في قوانين بسيطة . والمعرفة العلمية تنتقل من الخاص الى العام . وهي تنتقل من الممكن الى الضروري . ففي حين يبقى العامي مستكيناً للمصادفة أو للقَدَر ، يعتبر العالِم كل ظاهرة تطبيقاً لقانون ما . إنها، في اختصار ، أعمق وأجدى من المعرفة العامية .

إن لدى العامي إلماماً بالمعرفة العلمية ، ولكن معرفته تفتقر الى الدقة في المراقبة والبرهنة . إن قصده هو المعرفة ومبادئه السعي الى السبب، ولكن الطريقة تختلف . وقد ينطلق العالِم من المعرفة العامية لبناء صرحه العلمي .

ما العلم في النتيجة ؟ إنه يفترض موضوعاً وطريقة واكتشافاً للعلل أو القوانين .

القانون هو علاقة ضرورية بين ظاهرات ما[1] . والعلم هو حتماً السعي الى القوانين التي قد تكون كمية (قانون سقوط الأجسام ، قوانين البَصَريات ، الخ .) أو نوعية (قوانين مِنْدل (1822 ـ 1884) في علم الأحياء ، وقوانين ريكاردو (1772 ـ 1823) حول الدَّخل في الاقتصاد السياسي ، الخ .) .

---

(1) لا قوانين في ميدان الرياضيات . فالقانون ليس مطلق علاقة ضرورية ، بل علاقة ضرورية بين ظاهرات .

أما العلة ، فتنطوي على مفهوم جديد هو التفسير في حين أن القانون يكتفي بوصف العلاقات الثابتة .

اعتبر القدامى أن العلة قوة في الأشياء . وذهب التجريبيون الى أن مبدأ العِلِّيَّة هو نتيجة العادة التي اكتسبناها والقاضية برؤية الأشياء ، في التجربة المحسوسة ، تحدث دوماً في النظام عينه . ولكن للعقل دوراً أساسياً في ذلك . وهكذا ، إن كل علة تنطوي على سبب . ولكنَّ هذا السبب ليس كما فسَّره القدامى ، لأن الأشياء ليست كالبشر . وإن العلية الطبيعية والعلية الأحيائية مردهما الى العلية البشرية على رغم ما يظهر .

إن تعقُّد مبدإ العلية عندما يكون في معزل عن أبعاده الماورائية ، حمل بعض التجريبيين على شجبه في الميدان العلمي . فاعتبر أُغُست كونت (1798 ـ 1857) أن العلم لا بد من أن ينصرف بدقة الى دراسة القوانين ، أي الى ما يحدث من غير أن يعرف أو يتمكن من معرفة كيفية حدوث الأشياء . ويعقب أنصار الفلسفة الوضعية وسواهم من العلماء على رأي إغُست كونت فيعتبرون أن التفتيش عن العلل مَضْيَعَة للوقت ، وأن في مقدورنا وصف الأشياء لا تفسيرها .

ولكنَّ الواقع أن العلماء لم يتوقفوا قط عند فكرة البحث الحصرية . وحسبنا أن نلقي نظرة على تطور العلم للتثبُّت من أن تصرف العلماء كان جد مختلف . وهكذا ، إن معرفة قوانين الجاذبية لا تطلعنا على أي جانب من جوانب العلة التي تتجاذب الأجسام من أجلها . وإن السعي الى معرفة العلة هو في أساس نظريات رائعة وتجارب مثمرة .

ليس صحيحاً ، إذاً ، أن العلم ينهي مهمته عندما يكتشف القوانين . لقد تسلطت على فلسفة أُغست كونت الوضعية فكرة قائلة بأن النتائج المهمة الوحيدة في العلم هي تلك التي يمكن الإنسان استخدامها مباشرة ، تسييراً لنشاطه . ولكن ، من ذا الذي يمكنه التنبُّؤ بالتطبيقات التي من شأن الدراسات الأكثر نزاهة ظاهرياً أن تقودنا إليها ؟ ثم إننا ننزع عن العلم أجمل دور له وديناميته كلها إنْ نحن جَمَّدناه أمام طريق التفسير التي تقوده إلى دراسة العلل ، أي أسباب الظاهرات .

الفصل الثالث

المنهج الرياضي

1 ـ المعقولات الأُول والفروض الأولية والتحديدات :

المعقولات الأُوَل هي قضايا مُسلَّم بها حدسياً من قِبَل الذهن . إنها أبسط من سائر القضايا وليس لنا أن نبرهنها فضلاً عن أن ذلك ليس في استطاعتنا . وتعود المعقولات الأُوَل الحقيقية جميعها الى مبدإ الهوية كما في المعقول الأول التالي : إن كميتين مساويتين لكمية ثالثة هما متساويتان في ما بينهما . إننا نقرُّ بالمعقول الأول من حيث هو مُعطى عقلي تفرضه طبيعة الذهن ولا يمكننا أن نرفضه من غير استحالةٍ، أي من غير التوقف عن التفكير .

الفروض الأولية هي قضايا مسلَّم بها حدسياً من قِبل الذهن وهي من البساطة بحيث ليس لنا أن نبرهنها وما ذلك في إمكاننا . ولكن الفرض الأولي هو، على نقيض المعقول الأول ، مُعطى واقعي توفِّره التجربة المحسوسة (فرض أُقليدُس (توفي في القرن الثالث قبل الميلاد) الأولي) أو يحدده الذهن اعتباطياً (كما في الفرض الأولي لدى برنارد ريمَن (1826 ـ 1866) . ولما كان الفرض الأولي مُعطى واقعياً وليس عقلياً ، فيمكننا رفضه من غير استحالة .

أما التحديدات ، فهي أيضاً ، بالنسبة الى العالِم بالرياضيات ، معطيات حدسية . ويمكنه أن يتدبَّر أمره لكي تتطابق ومعطيات التجربة المحسوسة كما في هندسة أقليدس . ولكن ، يمكنه أيضاً تحديد كميات أو عمليات لا تتطابق وأي

شيء في تجربتنا المحسوسة كما في الهندسات غير الأقليدية أو في رياضياتنا المتّبعة [1] . فعندما نحدد ، مثلاً ، شكلاً هندسياً جديداً ، نبيّن أنه «ممكن» ، بيد أن ذلك لا يعني أنه يمكننا رسمه فعلاً ، بل إنه لا يناقض التحديدات التي سبق أن وضعناها .

المعقولات الأُوَل هي حقائق عقلية لا يمكن بناء أي برهنة من دونها ، مهما كانت الفروض الأولية والتحديدات . إنها لا توفّر أية مادة للبرهنة ، بل تعطي الفكر شكلاً والبرهنة دقّتها . أما الفروض الأولية والتحديدات ، فهي تؤلّف مادة البرهنة . وهي العناصر الوضعية التي يبرهن على أساسها العالِم بالرياضيات ، في حين أن المعقولات الأُوَل هي المبادىء التي بها يبرهن .

إننا ننطلق من الفروض الأولية الى التحديدات وصولاً الى المعقولات الأُوَل التي لا تتغيّر . إن ما يجمع بين المعقولات الأُوَل والفروض الأولية هو أننا نقرُّ بها من غير برهنة وليس سوى ذلك . ولكن المعقولات الأُوَل هي حقيقة عقلية تفرَض فرضاً على شكل الفكر ، في حين أن الفروض الأولية هي ذات طابع وضعي إذ إنها توفر لنا مادة نبرهن بالاستناد إليها . الفروض الأولية هي حقيقة واقعية لا عقلية ، ويمكننا ، من غير استحالة ، أن نختار سواها . وهي ، بذلك ، تشبه حقيقة التحديد .

2 ـ أساس المفاهيم الرياضية :

المفاهيم الرياضية تقوم ، في عرف التجريبيين ، في تبسيط التجربة المحسوسة وتعميمها . فلشدة ما نرى أشياء مستديرة تقريباً ، نكوّن فكرة الدائرة إذ نصقل ، الى حدّ ما ، الدوائر التي توفّر لنا الطبيعة أمثلة عليها ، ونجعلها كاملة .

أما بالنسبة الى العقلانيين فالمفاهيم الرياضية هي مجرد عمليات حدس من قِبل الذهن .

لقد ظهر هذان التياران ، تاريخياً ، منذ نشأة الفكر الرياضي . فكانت الهندسة بادىء بدء فن مسّاحي الأراضي المصريين . ولكن أفلاطون رأى أن اعتبار

---

(1) بالنسبة الى الكميات ، هناك الأعداد الخيالية كالجذر المربع للعدد − 4 . بالنسبة الى العمليات ، هناك الانتقال من + اللامتناهي الى − اللامتناهي ، أو بعض المفاهيم الحدودية كمفهوم الدائرة من حيث هي مُضلّع سوي ضوعف عدد أضلاعه على وجه غير محدود .

الهندسة مجرد تقنية يعني إزدراء الهندسة الحقَّة . ويقوم دورها ، في نظره ، في جعلنا نتأمل الفِكَر (فكرة الخط المستقيم وفكرة الدائرة ، الخ .) التي تؤلِّف عنها شتى خطوط الطبيعة ودوائرها صوراً ناقصة .

لا ريب في أن التجربة توحي إلينا بتحديدات . فلكي يفسِّرَ البشر معطيات الحواس (الكثرة والأشكال) اخترعوا العدد والأشكال الهندسية .

ولكنَّ هذا الاختراع يتسم بطابع الذهن الخاص . فالحيوان أيضاً يرى الكثرة والأشكال ولكنه لا يكتسب قط مفهوم العدد والأشكال الهندسية . إن المفاهيم الرياضية هي ، في الواقع ، رموز يستمدُّها الذهن من معدنه الخاص لاستعادة التجربة أو حتى لتجاوزها .

وإن العدَّ العَشري مثلاً لا يعتبَر تبسيطاً أو تجريداً للمحسوس . إنه يقيم الدليل على أن الذهن قادر على اختراع وسيلة للتعامل والكثرة لا أثر لها في المعطى المحسوس .

وقس على ذلك الأشكال الهندسية التي تحدَّد دفعة واحدة وما من تجربة لاحقة قادرة على تعديلها ، مما يدلِّل على هوة بينها وبين التحديدات الاختبارية ويبيِّن أنها ناجمة عن عمل إبداعي من قِبَل الذهن توحي إليه أحياناً التجربة ، كما أسلفنا ، ولكنه لا يستلزم عملَ مقاربة تدريجية .

أخيراً ، هناك عدد كبير من المفاهيم الرياضية لا يطابق أيَّ جانب من المحسوس ، مما ألمعنا إليه في فقرة سابقة .

3 ـ إشارات أخيرة :

الجدير بالذكر أن البرهنة الرياضية دقيقة ومثمرة في آن واحد . الرياضيات جد دقيقة لأن الاستنتاج يكتشف بين الأعداد أو بين الأشكال الهندسية تماثلاً جزئياً . ولكنها مثمرة لأنها توفر لنفسها ، بالفروض الأولية والتحديدات ، مادة حدسية معقَّدة ومطَّردة ، وكذلك لأن العمل الاستنتاجي يُظهر بعض تماثلات وبعض علاقات مهمة لا يدلِّل عليها للوهلة الأولى وتترتب معرفة اكتشافها .

ونورد كلمة حول علاقة الرياضيات بالتجربة . لقد وجدناها أولاً في كلامنا على أساس المفاهيم الرياضية حيث رأينا كيف يتعاون كلٌّ من الذهن والتجربة في تكوينها .

ولا شك في أن التجربة تؤثر في الرياضيات . فالتجربة توحي الى الرياضيات بمفاهيمها الأُول التي هي رموز يبدعها الذهن من أجل تأويل الأشياء . إن العلم الاختباري يطرح مسائل تسعى الرياضيات الى حلها .

والرياضيات توفر للعلوم الاختبارية الدقة الصارمة وصِيغاً للتعبير عن ملاحظاتها . ولقد سعى كثيرون الى ترييض التجربة في شتى الميادين العلمية وحتى في ميدان العلوم الإنسانية ، فلجأوا الى الاحصاءات وسواها .

وزبدة الكلام أن التجربة تطرح مسائل وتوفر وقائع ، والرياضيات تكتشف رموزاً بسيطة لهذه الوقائع وتوفر المواد الضرورية للتفكير فيها علمياً وصياغة قوانين . قد يسبق العلم الاختباري الرياضيات أو بالعكس[1] . وإن التقدم العلمي يستلزم تعاوناً مستمرّاً بين البحث الاختباري والرياضيات الصحيحة .

---

(1) ونحن نقول ، عموماً ، بأوّليّة الفِكَر بالنسبة الى الواقع بالاستناد إلى فلسفتنا التي نحاول دعمها في غالبية كتاباتنا . وهكذا ، يخضع هنا كلٌ من العلم الاختباري والرياضيات الى الفِكَر البشريّة وليس الأمر عكس ذلك .

الفصل الرابع

المنهج الاختباري

من الثابت أنْ لا قوانينَ في ميدان الرياضيات الصحيحة . ذلك أن القانون هو علاقة ثابتة بين ظاهرات ، والرياضيات تبحث في علاقات قائمة بين أعداد وأشكال هندسية هي فِكَر .

إن الأشياء تتصرَّف إرادياً ، في عرف القدامى ، لأن لديها مزايا أو قوى خفية شأن الإنسان تماماً . وهكذا ، إن الطبيعة ترفض الفراغ فتصعد المياه في المضخات . وهي تريد أن تحتل الأجسام مكانها الطبيعي الذي هو ، بالنسبة الى الأجسام الثقيلة ، وسط الأرض ، وبالنسبة الى الأجسام الخفيفة الأماكنِ المرتفعة . وهكذا ، ترتفع الشعلة لأن المكان الطبيعي للنار هو وسَط القمر . وتتألَّف الأجسام من عناصر (ومن هنا انبثقت العناصر الأربعة الشهيرة أي التراب والماء والنار والهواء ، التي أُضيف إليها في مستوى مختلف : الحار والجاف والبارد والرَّطب) . وهذه العناصر يؤثر بعضها في البعض الآخر بسبب تعاطفها أو نفورها في ما بينها . وهكذا ، يجذب القمر مدّ البحر وجذره لأنه يتمتع بقوة رَطبة . ولقد اقتصر دور الكيمياء والطب على دراسة هذه الظاهرات .

ومن البَدهي القول إن العلم لم يتمكن من إحراز أي تقدُّم نتيجة تلك الافتراضات . والأسوأ من ذلك أن تلك النظريات شرّعت الأبواب لعلم التنجيم والسحر : فما دامت الأشياء تتمتع بإرادات ، من الممكن التأثير بواسطتها في

المصير البشري . ولقد طُبِّقت أمثال هاتين الممارستَين حتى بداية القرن السابع عشر .

وقد تحتَّم ، لتخليص العلم والفكر من تلك الأوهام ، إيجاد قاعدة لتمييز المادة من الروح . وحققت هذه المهمة الإواليةُ إذ عزَّمت الطبيعة من جميع «المزايا» و«القوى الخفية» ، تلك القوى الروحية والمادية على السواء ، وأعلنت أن الطبيعة آلة ضخمة خاضعة لقوانين دقيقة . فأحلّت محل الفيزياء النوعية الفيزياء الكمية . وهكذا ، نشأ علم موضوعي على ركائز رياضية ، ونشأ معه منهج لتعزيز العلم وتحرير الإنسان والوعي من العلوم الخفية وجعله لا عبد قوى غير منظورة تنطوي عليها الأشياء ، بل سيِّد الطبيعة ومالكها .

يقول ديكارت في بداية كتابه **مقالة المنهج** : «العقل أعدل الأشياء توزُّعاً بين الناس . . .» . ويضيف في ما بعد : «ولكنَّ المهم أن يطبَّق تطبيقاً حسناً» . إذاً ، إن إجادة الحكم ، أي تمييز الحق من الباطل ، تستلزم جهداً ما ، مما يوجب وحياً بل عبقرية ، كما نستشفّ ذلك من أقوال ديكارت بالذات . يترتب على الإنسان عموماً والعالِم خصوصاً أن ينعتقا من آرائهما المسبقة وعادة عدم التبصُّر المشحونة بالأهواء والتهافت البغيض ، على أن تؤازرهما العبقرية .

إن المشكلة التي يطرحها الاستقراء تكمن في أن حالات التجربة ، مهما تعدَّدت ، لا تتعدى عدداً محدَّداً . التجريبيون يعتقدون أن أساس الاستقراء هو فقط العادة الحسية التي نعود إليها على الدوام . والعقلانيون يعتقدون أن ثمة تماثلاً عميقاً بين ذهننا والأشياء . التجريبيون يخطئون طبعاً لأنهم لا يميِّزون المصادفات من علاقات السببية ولا يؤمنون بجوهر الاستقراء الذي يبلغ القانون العام من خلال نموذج صحيح ، وبكون المصادفة هي جزء لا يتجزّأ من قانون جديد . ثم إن العلم المبني اليوم على الاحصاءات وسواها من الاعتبارات الزمانية والمكانية ، يعيد النظر في رأي العقلانيين أنفسهم .

الواقع أننا ننطلق من استقراء عفوي ولكنه من صنع العقل ، ثم نبلغ تعميماً ما للقوانين العقلية توصُّلاً إلى الإعتبارات الماورائية السابقة لكلِّ اعتبارٍ . لذا ، على العلم أن يكون متحفِّظاً على الدوام ويعلم أنه في النتيجة عمل الذهن .

القسم الرابع

مسائل أخلاقية

الفصل الأول

ملاحظات تمهيدية

إن معرفة النفس التي يتناولها علم النفس تحرز مع علم المنطق تقدماً إضافياً وتصاعدياً شطر البنية الفوقية للفلسفة . ذلك أن معرفة النفس تفضي بنا الى معرفة طبيعتها ووظيفتها في سياسة الجسد ، وتقود الإنسان الى تحديد بعض القواعد التي تجعل سلوكه مطابقاً لطبيعته الإنسانية ، وتمكنه ، إذا ما راعاها ، من صنع الخير وتلافي الشر ، مما يؤلِّف موضوع علم الأخلاق .

1 ـ كيف تُطرح المسألة الأخلاقية ؟

مجموعتان من الأسئلة تحددان المسألة الأخلاقية .

المجموعة الأولى تُختصر في السؤال التالي : ما الخير وما الشر ؟ إن بعض المذاهب الأخلاقية يجيز الطلاق والانتحار في بعض الحالات ، والكذب الذي يؤدِّي خدمة ما ، وبعضها الآخر يستنكر هذه الممارسات . فمن هو على صواب ؟ إن دراسة هذه المسائل تؤلِّف علم الأخلاق العملي .

ويعتقد كثيرون أن علم الأخلاق برمَّته يقتصر على علم الأخلاق العملي ذاك ، وهم طبعاً على خطإٍ في ما يذهبون إليه . ذلك أنه ينبغي لنا قبل كل شيء أن نحدِّد المبادىء والأسس الأخلاقية .

من هنا انبثقت المجموعة الثانية من الأسئلة التي تختصَر في السؤال التالي :

ما أساس الواجب ؟ يجيب المؤمنون بأن علينا القيام بالواجب لأن ذلك هو مشيئة الله . ويعتبر الرواقيون أن علينا القيام بالواجب لأن الطبيعة (أي الإلهي في غالبية فلسفات الشرق الأقصى) تفرض علينا اتّباع نظام معينٍ . ويذهب كَنت ، من جهته ، الى أن الواجب هو إرادة العقل فينا من غير أن يكون من الضروري إسناد علم الأخلاق الى معرفة الله . وإن مَنْفَعِيًّا كستيوَرت مِل يقول : الواجب هو الاهتمام الذي أُجيد فهمه . وتؤكد المدرسة السوسيولوجية أن الواجب هو الشعور الغامض الذي نشعر به إزاء الضغط الاجتماعي . والشكوكي يرى أن الواجب وهم وأنه نتيجة الآراء المسبقة والعادات . أما الإنسان اللبق ، فيتلافى مجابهة الشعور المشترك ولكنه لا يشعر قط بأنه مجبَر فعلاً . فمن يا ترى على صواب ؟

إن لهذه المجموعة الثانية من الأسئلة أهمية بالغة تختلف عن مناقشة هذه المسألة الأخلاقية العملية أو تلك : فإن سير حياتنا كله يتوقف على الإجابة عن تلك المجموعة من الأسئلة في إطار علم الأخلاق النظري ، والعكس ليس صحيحاً كما يُشاع عادة في مجتمعاتنا خصوصاً وكما يحصل ذلك في وعي الولد والمراهق والمجتمع بالذات .

2 ـ المناقشة في علم الأخلاق :

كثيراً ما نُلقَّن مسلكاً أخلاقياً محدداً فنعتبره علم الأخلاق المطلق . وهكذا ، نروح نحكم على المناهج الأخلاقية الأخرى تبعاً لقواعد مسلكنا . وما من نقطة انطلاق أسوأ لإجراء مناقشة أخلاقية . ذلك أن ثقتنا بالمذهب الذي عُلِّمناه يحملنا على جهل أن الجميع لا يقرُّ به . هناك أُناس مخلصون لا علمَ أخلاق مطلقاً بالنسبة إليهم أو أن علم الأخلاق الحقيقي والواقعي ، في عرفهم ، هو ذاك الذي لا يحفل بألفاظ رنانة كالعدل والحق والمحبة ، وقاعدة السلوك يجب أن تكون المصلحة الفردية أو الجماعية ليس إلا . فلا يكفي إذاً أن نعلن بعزم : «إن هذه المذاهب لاأخلاقية». إنها لا تنسجم ومسلكنا الأخلاقي ، ولكنها تزعم بالضبط أنها علم الأخلاق الحقيقي .

ينبغي لنا ألا نكتفي بإعلان أن هذا المذهب أو ذاك لا يتفق وفِكَرنا . يجب أن نبرهن أننا على صواب وأن الآخرين على خطإ . وعبثاً نلجأ ، للبرهنة ، الى «مبادىء» نقرُّ بها ولكنها بالضبط مطروحة للمناقشة . وسبق أن شددنا على أن لا خطأ أفدح من أن نعتبر مسلَّماً به ما تجب البرهنة عليه. وثمَّةَ ميل الى إهمال هذه النصيحة في علم الأخلاق على الخصوص .

لا سبيل الى انتقاد فكرة أخلاقية لا نقرُّ بها ، سوى أن نبيِّن أنها تفضي الى تناقض داخلي . إن علم الأخلاق الإبيكوري مثلاً يظهر أولاً بمظهر علم أخلاق اللذة . ولكن اللذة المنشودة لذاتها وبلا رويَّة، كما يقرُّ بذلك إبكور (341 ـ 270 ق. م.) نفسه ، هي مجلبة لشرور لا تُحصى . لذا ، علينا تلافي كل رغبة والامتناع عن اللذات تجنباً للألم . إن الإبكورية تنطوي إذاً على تناقض داخلي . وهكذا ، إن علم الأخلاق الوحيد الصحيح والفكرة الوحيدة المقبولة من الوجهة الأخلاقية ، هما الفِكَر والمذاهب التي تأخذ في الاعتبار ، من غير أن تتناقض ، جميع معطيات الوقائع ولا نستثني منها الضمير الأخلاقي بالذات . وإنه لأصعب علينا إصدار أحكام بحسب وقائع منه بحسب «مبادىء» قد تكون صحيحة ولكن ، لا يقرُّ بها الآخرون . بيد أن الصعوبة تكمن في إقامة الدليل على صحة الوقائع .

الفصل الثاني

المذاهب الأخلاقية الكبرى

1 ـ التجريبية في علم الأخلاق[1]

إن الواجب ، شأن معطيات الوعي جميعاً ، لا ينبثق من عقل مفارق للتجربة المحسوسة ، بل هو خلق من قِبل الحاجات الفردية أو الاجتماعية .

(أ) علم أخلاق اللذة : اللذة هي كل ارتياح حاضر ومحسوس . ولقد دافع عن اللذة دفاعاً نظرياً متطرِّفاً بعض الفلاسفة الإغريق أمثال أريستيبِّس (القـرن الخامس ق . م .) .

ولكن اللذة المنشودة بلا قيد أو شرط تقود الى الخيبة والألم . ومن هنا انبثقت فكرة الاعتدال في اللذة من غير أن ننشغل إلا بتجنب الألم . هنا يكمن مذهب إپكور الحقيقي الذي يقضي بالامتناع عن الرغبة تجنُّباً للآلام المُبرِّحة وتوصلاً الى طمأنينة النفس .

ونكتفي بالقول هنا إن تطوُّر مذهب اللذة على هذا الوجه يُظهر تناقضه الداخلي .

---

(1) لقد اتّبعنا في كلامنا على علم الأخلاق منهجية وحتى مضموناً مختلفَين عما نهجناه وضمناه في كتابنا مدخل الى علم الأخلاق (منشورات صوت المحبة ، بيروت ، الفصل الثالث 1986) وذلك نظراً الى أهدافنا المختلفة هنا وهناك ، والى كون الكتاب المذكور مخصصاً كلياً لموضوع علم الأخلاق .

(ب) **علم أخلاق الاهتمام** : الاهتمام هو اللذة المحسوبة . وسبق أن اتجه إبيكور شطر هذا المذهب فدعا الى تنظيم حياتنا لكي يمسي مجموع اللذات فيها أعلى نسبةً من مجموع الآلام .

ولقد استؤنف علم الأخلاق المبني على الاهتمام الفردي في القرن الثامن عشر في انكلترا بواسطة بِنْتهَم (1748 ـ 1832) الذي اعتمد على علم حساب اللذات .

ولكن ، هل الإنسان واثق بأنه يستطيع الحفاظ على اهتماماته بمجرَّد تفكيره في ذاته ؟ وهل يمكنه أن يكون سعيداً في مجتمع قليل الازدهار؟ يجيب ستيوَرت مل بالنفي ، لأنه ينبغي للإنسان أن يفكر في الآخرين ، لا إخلاصاً منه لهم ، بل لكي يؤمن له الآخرون بالمقابل منافع أساسية . وهكذا ، نبلغ علم أخلاق الاهتمام الجماعي . وإن العادة الموروثة توحي للإنسان بمشاعر غَيْرِيّة هي فطرية في الفرد ولكنها مكتَسبَة بواسطة الجنس البشري .

ينم علم أخلاق الاهتمام إذاً ، هو أيضاً ، عن تناقض داخلي ما ، يرغمه على تعديل نهجه . وإن ستيوَرت مل لم ينتظر سبنسر للاقرار بأن الإنسان يجد سعادته القصوى في العمل خارج أنانيته ، أي في الإخلاص الذي لم يَعُد حساباً .

(ج) **علم أخلاق الشعور** : إن ما تقدَّم يفرض أن الإنسان مجرد أنانية . ولقد رأينا أن ستيوَرت مل اتجه شطر معطيات أكثر مطابقة للوقائع . فالإنسان يـود الإخلاص للآخـرين . ولِمَ السعي الى غير ذلـك ، ووراء قاعـدة أخرى لعلم الأخلاق ؟ الإنسان صالح طبيعياً كما قال روسو (1712 ـ 1778) ؛ والأهواء هي قوى خلاصية ، فـإذا تركنـاها تنمـو بسلام مـالت الى الخير العـام (راجع پرودون (1809 ـ 1865) . ويعتبر أُدَمْ سمِث (1723 ـ 1790) أن التعاطف هو قانون البشرية . وتذهب الديانتان السماويتان : المسيحية والإسلام ، إلى أن أساس الأخلاق هو المحبة والتسامح . . .

إن الوقائع لا تؤكِّد دوماً هذا التفاؤل المبدئي . فالمحبة والتسامح والتعاطف العفوي والأهواء المتروكة لنفسها قد تؤدي أحياناً الى أعمال ملائمة للواجب . ولكنها قد تكون مطلَقة التحيُّز شأن جميع المشاعر : فقد يروق لنا أحد أندادنا ويمكننا أن نسدي إليه الخير بطيبة خاطر ، ولكن الآخر لا يروق لنا ولكنه قد يكون في الحاجة نفسها الى مؤازرتنا . إن الغَيْرِيّة ، شأن كل فضيلة ، ليست هبة من

الطبيعة بل هي فتح من قِبل العقل والإرادة الحسنة .

(د) **علم الأخلاق الاجتماعي** : إنه علم أخلاق تجريبي لأن الواجب هو نتيجة للضرورة الاجتماعية . العقل نفسه هو نتاج المجتمع . وإن أساس علم الأخلاق المتين هو علم العادات ودراسة الماضي والقوانين الكبرى التي من شأنها الإشراف على تطوُّر المجتمعات وتقدم المعرفة .

إذا كان علم الأخلاق مجرد دراسة للوقائع وإذا كان تطور البشرية نفسه واقعاً كغيره ، فإن علم الأخلاق الاجتماعي لا يمكنه إلا ملاحظة حالات البشرية المختلفة ، ولكنه ، يجعل التقدُّم مستغلَقاً ومستحيلاً . فإذا شاء أن يتكلم على تقدُّم ، تحتم عليه أن يستعيد سُلَّم قِيم لمقابلة مختلف أطوار علم الأخلاق . ولكنَّ سُلَّم القيم هذا ليس سوى العقل الذي يجب إدراكه من حيث هو مُفارِق للأنظمة الاجتماعية .

2 ـ العقلانية في علم الأخلاق :

إن أياًّ من علوم الأخلاق السابقة لم يتوصَّل الى صياغة قاعدة للعادات موضوعية وعامة ، حتى إنها ترفض أحياناً أن توجَد قاعدة كهذه . فلا نطلبن منها أن تؤمن بها قَبْلياً . ولكنها تتناقض في الواقع ، وهي تقر ، ولو ضمناً ، أنها غير ثابتة لأنها تفتقر الى الطابع العام. إن الذاتانية الأنانية التي ينطوي عليها مذهبا اللذة والاهتمام تنتهي بإنكار ذاتها في تبجيل ستيوَرت مل للفضيلة النزيهة . وإذا شاءت الاجتماعوية[1] أن تتخلص من الذاتانية الجماعية التي تقضي بتأليه اهتمام فئة واحدة ، فعليها أن تلجأ الى قاعدة عامة يمكننا أن نقوِّم بالنسبة اليها تقدم الأنظمة أو انحطاطها . وهكذا ، يتعينَّ علينا ، شئنا أم أبينا ، أن نبحث عن أساس علم الأخلاق في قاعدة عامة وموضوعية .

وهذه القاعدة هي العقل الذي يتيح لنا ، في علم الأخلاق كما في العلم ، أن نتجاوز انطباعاتنا الفردية أو اهتمامات «المجتمعات المغلَقة» (برغسن) لانتزاع إجماع الأذهان قاطبة حول معطيات موضوعية . إن ما يوفِّره العقل لعلم الأخلاق هو الطابع العام الموضوعي . ولكنَّ المذاهب العقلانية لا ترفض كون البشر ، في الواقع ، قد تغيَّروا في تحديد المبادىء وحتى حول أسس علمِ الأخلاق . غير أن

---

(1) الاجتماعَوية نزعة تميل الى ردّ كل شيء الى علم الاجتماع .

هذه التغيُّرات ليست ، بالنسبة اليها ، مجرد وقائع بل أيضاً أخطاء يترتب على استخدام أفضل للعقل أن يتيح تجاوزها .

إن غاية الإنسان هي السعادة . والسعادة هي حالة الارتياح الدائم والتام لجميع انحناءاتنا بدءاً بالمقتضيات العقلية . والسعادة تتميَّز من اللذة والاهتمام (الذي ليس سوى لذة محسوبة) في كونها تستلزم تدرُّج قِيَمٍ بين ميولنا وتضع الميول العقلية في المرتبة الأولى . هذا ما ذهب اليه فيلسوف كأرسطو . ولقد بلغ علم الأخلاق العقلاني أوجَه مع الرواقيين . وإن المبدأ الاساسي لعلم الأخلاق الرواقي هو أن كل كائن يجب أن يمتثل لطبيعته . ولكن طبيعة الإنسان تُحدَّد بالعقل . وهكذا ، نعبِّر عن المبدإ العام : إقتَفِ الطبيعة، بالقاعدة التالية : اقتفِ العقل . إن الحكيم أو الإنسان المفعَم بالسعادة هو ذاك الذي يكبح رغباته المتطرِّفة لكي يمتثل لنظام الأشياء ويبتغي العالم كما هو .

وإن هذا القبول المستسلِم بالعالم قد أحالته المسيحية خصوصاً الى المرتبة الثانية . فلا ينبغي للإنسان قبول العالم كما هو . يترتب على عقله وإرادته أن يفيداه لجعل العالم أفضل مما هو عليه .

الفصل الثالث

علم الأخلاق بحسب كنت

1 ـ عرض المذهب الكَنْتي :

تلقّى كنت من أسرته ، ولاسيما والدته ، تنشئة أخلاقية جدّ صارمة مستَمَدَّة من التقَوية[1] ، وهي شكل مقتبَس في دقة من البروتستانية اللوثرية[2] .

ولقد عاش كنت في عصر حوربت فيه الاعتقادات الأخلاقية التقليدية محاربة عنيفة من قِبَل الفلسفات التجريبية والمادية . وفي ألمانيا ، لم يَعُد لعلم الماورائيات ممثّلون سوى تلامذة ليبنيتز العاجزين وقد زالت حظوته . والحال أن كنت لم يرضَ لا بالتجريبية ولا بالمادية ولم يعتقد بإمكان الحفاظ على علم الماورائيات . ويدلِّل في مؤلَّفه **نقد العقل الصرف** (1781) على أنه لاأَدْرِيٌّ على طريقته : فلا يمكن العقل النظري أن يقيم الدليل على واقع الأشياء الماورائية . إن الله والنفس هما فكرتان ضروريتان من قِبل العقل النظري ، إلا أننا نعجز عن معرفة هل تُطابقهما وجودات خارجة عن فكرنا ، مما ألمعنا إليه سابقاً .

ولكن كنت شاء ، بأي ثمن ، أن يحافظ على وجود علم أخلاق مطلق

---

(1) التَّقوية حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت على دراسة الكِتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية .

(2) نسبةً الى لوثر (1483 ـ 1546) .

موضوعي وعام . والمسألة من الصعوبة بمكان . وحدهم الماورائيون قبله اعتقدوا بعلم الأخلاق ذاك ، وقد وجدوا مبدأه في الله أو الالهي . فإذا ما رفضنا علم الماورائيات ، لا تعود لنا وسيلة سوى علم الأخلاق التجريبي الذي يبدو غير كاف في نظر كَنْتْ . والآن ، هل تمكننا المحافظة على قاعدة أخلاقية مطلقة وموضوعية في رفضنا علم الماورائيات ؟ هذه هي المسألة التي يطرحها كَنْتْ ، وهو يعتقد أن في مقدوره الاجابة عنها بالإيجاب .

● الصورية : إن مأخذ كنت على جميع الأنظمة الأخلاقية عموماً أنها تريد تحديد قيمة الأعمال بحسب غرضها أو مادتها . فإنها جميعها تزعم الإجابة عن السؤال : ما علينا أن نبحث عنه خارجاً عنا للعيش أخلاقياً ؟

يجيب التجريبيون : لنبحثْ عن اهتمامنا . وإن أفضلهم لا يرفض أن يأخذ في الاعتبار الإرضاءات الفكرية . على أننا إذا حلَّلنا الضمير الأخلاقي ومضمونه رأينا أن الاهتمام وحتى الذكاء ليسا خيرَين مطلقين . فيمكننا أن نسيء استخدام الخيرات وحتى القوى الفكرية ؛ وإن سارقاً ذكياً هو أخطر من سارق غبي . وهكذا ، ما من قاعدة اقترحتها التجريبية تتوافق ومعطيات الضمير الأخلاقي .

ويجيب الماورائيون :فلنعرف نظام العالم (الرواقيون)، أو فلنعرف مشيئة الله أو الإلهي (المسيحية والإسلام مثلاً أو فلسفات الشرق الأقصى) ولنعمل تبعاً لها . إن هذه الإجابة تنطوي على قواعد مطلقة ولكنها تفرض علمَ ماورائيات يقينياً . إلا أننا نعرف أن كنت لا يؤمن بعلم ماورائيات كهذا .

ومهما يكن ، فإذا قام علم الأخلاق على البحث عن خير خارجي بالنسبة الى الإنسان ، فإن مصير هذا الأخير يخضع لِما هو سواه ونحن نرفض بالتالي استقلاله ، مما لا يقبل به كنت لأسباب سنأتي على ذكرها .

يجب ، إذاً ، أن نستعيد السؤال من وجهة نظر أخرى . وحسبنا ، من أجل ذلك ، أن نلاحظ أن ما يعطي عملاً ما قيمته الأخلاقية ليس العمل المعتبَر في ماديته بل النية التي نعمل بواسطتها .لنفترض تاجرين قد أقْسَطا في الوزن؛ولكنّ التاجر الأول شاء فقط بذلك أن يحوز ثقة زُبُنه لكي يتمكن في ما بعد من أن يغشّهم على وجه أسهل ، فيما التاجر الثاني مستقيم لأن الواجب يملي عليه ما فعله . إن كلا التاجرين يقومان ماديّاً بالعمل نفسه . ولكن ، ما من منشغل بالأخلاق يتردد في القول إن التاجر الأول هو شرير في الواقع وأن التاجر الثاني وحده أحسَنَ صنعاً .

ذلك أن أخلاقية العمل تكمن لا في مادته بل في شكله[1] وفي النية التي ينطوي عليها . ويعتبَر أخلاقياً كل عمل نقوم به بـدافع الـواجب ، أي بنيَّة مستقيمـة ومتبصِّرة . وبتعبير آخر ، لا يكفي العملَ ، ليكون أخلاقياً ، أن يكون متوافقاً والواجب في ماديته ، بل يجب أن يحمل عليه الواجب . ولكن ، ما من شيء يمكنه إفساد القيمة الأخلاقية لعمل قمنا به بدافع الواجب : فالخطأ بالذات لا يمكنه ، عندما لا يصدر عن عدم تبصُّر أثيم ، أن يجعل ذاك العمل سيئاً من الوجهة الذاتية[2] . قـد نخطىء في تقويم هذا العمل أو ذاك ولكن ضميرنا لا يكون سيِّئاً عندما نعتقد بأننا نعمل واجبنا .

وهكذا ، إن تحليل الواقع الأخلاقي يخوِّلنا أن نجد لعلم الأخلاق أساساً مطلقاً فوق كل تجريبية ، وهو منعتق من كل يقينية وفي متناول الجميع : إنه الإرادة الحسنـة . فهـي تضفـي علـى الأعمـال قيمـة مسـتقـلـة عـن مـاديتـهـا ،أعني عـن النتـائج . وهذا ما يعبِّر عنه كنت عندما يقول إن قيمة علم الأخلاق في شكله ليس إلاَّ .

الإرادة الحسنة ، أعني احترام الواجب ، هي طبعاً مستقلة عن ميولنا ورغباتنا وإيثاراتنا الذاتية ؛ ويجب أن تكون متماثلة لدى جميع البشر . ولكن ، ما هذه القوة المتفوِّقة على المحسوس والمشترَكَة لدى الجميع ، إن لم تكن العقل بالذات ؟ ففي وسعنا تحديد الإرادة الحسنة بأنها احترام العقل .

ولكن ، ينبغي لنا أن نميز بين جانبين للعقل . ففي وسعنا أن نعتبره وسيلة معرفة قادرة على جعلنا ندرك أشياء خارجة عنا ، والمقصود هنا العقل النظري الذي يتكلم عليه الماورائيون وعلماء الأخلاق اليقينيون . وهذه المعرفة الماورائية هي مستحيلة في عرف كَنْتْ . ولكن ، في مقدورنا أيضاً أن نعتبر العقل قوة خالصة لها قيمة في ذاتها وهي قادرة على أن تملي علينا قواعد مسلكية ، والمقصود هنا العقل العملي . وما دام علم الأخلاق الصوري يحدِّد الخير كموقف من قِبل الإرادة وفي

---

(1) قد تكون برهنة ما صحيحة في شكلها (عندما تترابط القضايا ترابطاً دقيقاً) ، حتى إذا ما أدَّت الى نتيجة خاطئة مادياً (لأن احدى مقدمتيها تعارض التجربة) . كذلك إن حكم المحكمة قد يكون مستنداً الى الواقع ولكن ، يمكن إلغاؤه بسبب عيب شكلي (لأن احدى قواعد الدعوى لم تُراعَ) .

(2) لم يقل كنت إن النية مستقيمة وصالحة إذا رفضت أن تتلقَّى النور أو أن القيمة الموضوعية للعمل تخلص ضرورة بالنية التي ينطوي عليها . إنه يثبت فقط أننا إذا أخطأنا بحسن نية ارتكبنا خطأ لا غلطة أخلاقية . ومن هنا إلتقاء كنت والمسيحية خصوصاً .

معزل عن كل غرض خارج عن الإرادة نفسها ، فإن من شأنه أن يستغني عن العقل من حيث هو معرفة : إن علم الأخلاق هو احترام العقل العملي . وقواعده موضوعية بمعنى أنها تفرض نفسها على جميع البشر من غير أن تأخذ في الاعتبار رغباتهم الشخصية وإيثاراتهم الذاتية . إن انهيار علم الماورائيات اليقيني (معرفة أشياء خارجة عن العقل) تفسح إذاً في المجال أمام علم أخلاق عملي ، وهو معرفة القواعد الصورية والعامة للعقل المعتبَر في ذاته[1] . ونحن نلقي هذه الفكـرة مختصرة في عنوان مؤلَّف كنت الضخم حول علم الأخلاق : **أسس علم ماورائيات العادات** (1785)[2] .

● **الصلابة** : إن الشرط الضروري والكافي للقيام بواجبنا هو احترام العقل . ليس للشعور إذاً أي دور في علم الأخلاق الكنتي . والشعور الوحيد الذي من شأنه ، شرعاً ، أن يوحي بعمل أخلاقي ، هو احترام الواجب أو ، بتعبير آخر ، احترام العقل . وهذا ما نطلق عليه تسمية «الصلابة الكنتية »[3] .

● **الواجب واستقلال الإرادة** : لمّا كان لا شيء فوق العقل ، فإن الواجب هو القاعدة التي يمليها العقل على الإرادة لكي تكون حسنة . إن الواجب هو إرادة

---

(1) ولْنعتمد هنا على تشبيه . فيمكننا أن نعتبر سيارة ما وسيلة الانتقال الى مكان ما . ولكن ، من شأننا أن نرغب في سوق السيارة في ذاته نتيجة روح رياضية مثلاً . كذلك ، إن الفلاسفة الذين يعتبرون العقل مجرد وسيلة للمعرفة يقولون من الوجهة الأخلاقية : اقتفوا عقلكم لمعرفة سعادتكم الحقيقية أو مشيئة الله ، الخ . ولكننا نستطيع ، في عرف كَنت ، أن نحب العقل في ذاته من دون غاية خارجة عنه ، أي ممارسة العقل لكي نكون عاقلين تماماً كما نرغب في سوق السيارة في ذاته . بهذا المثل نوضح المطلق الصوري الذي ينطوي عليه العقل .

(2) يهمنا أن نذكّر هنا بمعنّيي لفظة «موضوعي» في فلسفة كَنت خصوصاً . الموضوعي يعني أولاً الفكرة التي تطابق واقعاً خارجياً (Gegenstand) . وليست فِكَر العقل قط ، بحسب كنت ، موضوعية بهذا المعنى . والموضوعي يعني ثانياً ، الفكرة التي تفرَض فرضاً على جميع الأذهان على وجه عام حتى بموجب قاعدة محض داخلية ، وهي تؤلّف الـ Object . وإن فِكَر العقل موضوعية بهذا المعنى . إنها لا تستطيع بناء علم نظام خارجي ، ولكن ، ما دام علم الأخلاق يقوم بموقف الارادة وحده ، فمن شأنه وعليه أن يكتفي بهذا الضرب من الموضوعية .

(3) لا يقول كنت إننا إذا قمنا بعمل ما بدافع الواجبَ وفي لذة أيضاً ، فإن هذا العمل يمسي سيئاً . إنه يؤكد فقط : (أ) أن عملاً ما نقوم به فقط بدافع اللذة وبغض النظر عن القانون،ليست له قيمة أخلاقية حتى إذا طابق ، مادياً ، الواجبَ ، (ب) أن اللذة التي قد نشعر بها إذ نقوم بواجبنا لا تضيف شيئاً الى أخلاقية سلوكنا ؛ علينا حتى ، في هذه الحال ، أن نحرص على صفاء نيتنا ونعرف هل نتصرَّف بدافع الواجب أو فقط عن لذة .

العقل فينا : فإننا عندما نقوم بواجبنا نمتثل فقط للعقل أي لأنفسنا ، ونكون مستقلّين .

كيف نفسر ، والحالة هذه ، كون الواجب ينطوي على طابع صارم صرامةَ أمرٍ عسكريٍّ ؟ الواقع أن الحساسية تقاوم أوامر العقل : فهي تسعى الى السعادة والاهتمام ، الخ . . . وهكذا تتعارض فينا إرادتان : الإرادة التجريبية التي تمضي الى الخير الذي تقترحه عليها التجربة ، والإرادة الصرف التي هي تعبير عن طبيعتنا العاقلة . ولّما كانت هاتان الإرادتان لا تتوافقان دوماً (لاحظ جميع علماء الأخلاق أن ثمة إنسانين فينا) ، فإن الإرادة الصرف تفرض مثالها على الإرادة التجريبية في شكل أمر هو أمر مطلق . وتُطلَق عليه أيضاً تسمية القانون الأخلاقي . يمكننا ، في الواقع ، أن نتقاعس عنه : فهو ليس ضرورياً ومكرِهاً ولكنه يفرض نفسه قانوناً؛ إنه مُلزِم[1] . إن فكرتي القانون الصارم والاستقلال لا تتعارضان قط . الاستقلال لا يعني إجازة القيام بكل عمل على هوانا ، بل يعبِّر عن كوننا نمتثل لعقلنا وحده[2] . وإن علم أخلاق كَنْتْ يفرض أننا نستطيع أن نلزم أنفسنا بأنفسنا .

● **تحديد الواجب** : إن الصورية لا تقصي كل تحديد خاص للواجب . الواقع أنه تنجم عن وجوب احترام العقل هذه القواعد الأساسية التي تتيح لنا تحديد قيمة الأعمال البشريه[3] .

---

(1) هذا التمييز بين الإلزام والإكراه جد واضح وثابت في علم الأخلاق . الإكراه واقع والإلزام واجب . إن السجين المحكوم عليه جوراً مكرَه على تحمُّل عقابه ولكنه ليس ملزَماً به أخلاقياً . وعلى نقيض ذلك ، إننا غير مكرَهين على قول الحقيقة ما دمنا نستطيع أن نكذب في الواقع ، ولكننا ملزَمون بأن نكون صادقين . وبتعبير آخر ، هل نحن أحرار في أن نكذب ؟ نعم ، في الواقع . كلا ، قانوناً وأخلاقياً .

(2) الاستقلال لا يعني إجازة عمل كل شيء . وإن استقلال شعب ما ، أي عدم خضوعه لقانون الجار ، لا يعني أنه يعيش في الفوضى وخارج جميع القوانين .

وهكذا ، ليس كنت ذاتانياً . فعندما يقول إن قيمة العمل في النية لا يقول قط إنه يجب علينا ألاّ نستعلم عن قيمة أعمالنا ، فالغاية (أو النية) لا تبرِّر ، عنده ، الوسائلَ كما ألمعنا الى ذلك . إن الاستقلال لا يعني اتِّباع أي حكمة . فعلينا الامتثال للعقل وحده .

(3) ليس العقل اي شيء كان ، وهو ينطوي على قواعد خاصة . إن الانتقال اذاً من الصورية الى تحديد الواجب لا ينطوي على أي تناقض . فإن سوقنا السيارة بدافع الروح الرياضية ومن غير أن تكون لدينا نية في الذهاب الى هنا أكثر مما الى هناك ، لا يعني أن ليس لدينا قواعد علينا اتِّباعها لئلا نقع في هاوية أمامنا . وهكذا ، عندما نريد أن نعيش في هدي العقل من غير أن نشغل بعلم ماورائيات يقيني ، نتبع ، مع ذلك ، قواعد عقلنا .

١ - «تصرّف دوماً بحسب مبدإ أساسي من شأنك أن تحوِّله أيضاً الى قانون عام» . العقل هو القوة التي تنطوي على ما هو عام . إن الأعمال التي يُسيِّرها من شأنها إذاً أن تُراد أينما كان وعلى الدوام في ظروف مماثلة . وهكذا ، لا يمكن أن ننصِّب الكذب قانوناً عاماً : فإذا ما كذب جميع البشر أمسى من المستحيل حتى أن نكذب ما دام الكذب يفرُض أننا نعتقد عموماً بكلام الآخرين . ولا يمكن أن ننصّب الأنانية قانوناً عاماً لأننا إذا استسلمنا لها في ظروف من المفيد أن نكون فيها أنانيين ، فلا نستطيع أن نبتغي أن يعاملنا الآخرون بالمثل على الدوام . إن الكذب والأنانية وجميع الأعمال التي تقع في الانتقاد عينه ، تتنافى والعقلَ وهي لاأخلاقية

2 - «تصرَّف بحيث تعتبر البشرية ، أفي شخصك كان أم في شخص الآخرين ، غاية لا كوسيلة» . فما دام العقل جديراً بالاحترام على أكمل وجه ، تحتم احترامه حيثما وُجد ، أي في كل إنسان . وهذه القاعدة تثبت تلك الحقيقة الكبرى التي هي أن الإنسان هو غاية وأننا لا نستطيع أن تستخدمه كشيء ، وهي تنطوي على ذلك المبدإ القائل باحترام الإنسان . وهكذا ، إن العبودية هي نظام يعتبر الإنسان «مجرَّد»[1] وسيلة من أجل بشر آخرين . وإذا ما سرقنا ، فإننا نعامل ضحيتنا كوسيلة : فهي قد عملت ، وعند سرقتنا لها نعتبرها وسيلة وأداة عملت لصالحنا فقط . وإذا ما استسلمنا للدعارة ، عاملنا أنفسنا والآخرين كمجرد وسائل للذة . وهكذا ، إن العبودية والسرقة والدعارة وجميع الأعمال المماثلة هي احتقار للعقل والإنسان ، وبالتالي هي أعمال لاأخلاقية .

3 - «تصرَّف دوماً بحيث تتمكن من اعتبار نفسك كمشرِّع وكشخص في عالم الغايات الممكن بفضل حرية الإرادة» . يجب ألا يكون عملنا محدداً بإكراه خارجي وتبعية . فعندما نقوم بواجبنا، إنما نمتثل لعقلنا . إننا إذاً المشرِّعون . ولكنَّ استقلالنا لا يعطينا حقّ القيام بأي عمل بل اقتفاء العقل ليس إلا . ولما كان العقل يُفرض على الجميع وعلى كلٍّ منا باديء بدء ، فإننا فاعلو هذا

(1) إذا ما عقدنا اتفاقاً مع عامل ما ، تمكنا ، في حدود ذاك الاتفاق ، أن نعامله كوسيلة ., ولكنّ حدود الاتفاق تعينِّ حدود حقوقنا ؛ فالعامل ليس مجرد وسيلة . ولقد أعلنت الثورة الفرنسية (1789 ـ 1799) أن الالتزامات الى أجَل ولعمل محدَّد، هي وحدها شرعية.

القانون المتَّسم بطبيعتنا العاقلة في عمق أعماقه[1] .

وخلاصة القول ان الحياة الأخلاقية تقضي بضرورة العمل على التوفيق بين إرادتنا وإرادة جميع البشر العاقلين . وهذا التوفيق المثالي في العقل هو ما أطلق عليه كَنْتْ تسمية «سيطرة الغايات» .

● **الفروض الأولية للعقل العملي** : إن علم الأخلاق ، كما حددناه ، يفرض نفسه من حيث هو واقع العقل . يقول كنت : «شيئان ما برحا يثيران في نفسي إعجاباً : السماء الصافية المرصَّعة بالنجوم من فوقي ، والقانون الأخلاقي في داخلي» . وما من إنسان يمكنه أن يشك في علم الأخلاق تماماً كما أنه لا يشك في السماء المرصَّعة بالنجوم أو بوضوح الشمس في رائعة النهار ، وذلك أية كانت آراؤه الدينية أو الماورائية ما دام قد وعى طبيعته العاقلة[2] . ولكننا لا نستطيع أن نتصرَّف أخلاقياً ما لم ينشأ فينا اعتقاد راسخ بأن الأخلاقية ستنجَز وتكتمل ذات يوم . وهذا الإنجاز لا يمكن التوصل إليه على هذه الأرض . لذا ، علينا أن نؤمن بوجود نفس خالدة وبإله عادل يحقق «سيطرة الغايات» كلياً إذ يوفق بين الفضيلة والسعادة اللتين كثيراً ما تفترقان في هذا العالم . يترتب علينا إذاً أن نقرَّ بهذين الفرضين الأوليين في العقل العملي أي : النفس والله . إنهما ليسا موضوعي معرفة بل هما موضوعا إيمان . والإيمان هو ، في عرف كنت ، لا أساس الأخلاقية بل جزاؤها[3] .

2 ـ نقد المذهب الكنتي :

لا يعقل أن نتنكر لسمو المذهب الكنتي وقيمته . فلقد أجاد خصوصاً توضيح دور النية في علم الأخلاق وشدَّد على احترام الإنسان . ولكنه يصطدم بعوائق بالغة الخطورة .

---

(1) إن كَنْتْ يطرح المسألة نفسها التي سبق أن طرحها روسو في **العقد الاجتماعي** (1762) : كيف نوفق بين الحرية والنظام ؟ وهو يحلها بالطريقة نفسها : يقول روسو إن المواطن حر إذا امتثل للقوانين التي وضعها لنفسه وإذا كان ، في الدولة ، مشرِّعاً وفرداً في آن واحد .

(2) ولقد رأينا أن شغل كنت الشاغل هو إنقاذ فكرة علم أخلاق مطلق من النزاعات الدينية والماورائية .

(3) من الخطإ أن نقول اذاً إن علم الأخلاق الكنتي يستند الى فعل إيمان . الواجب هو واقع متعلق بالمعرفة . والإيمان يقوم على نتائج الواجب الماورائية ، أعني خصوصاً خلود النفس ووجود الله .

إن علم الأخلاق الكنتي لا يفسرِّ فعلاً طابع الواجب الملزِم . فهو يفرض أننا نستطيع أن نلزِم أنفسنا بأنفسنا . والحال أن هذه الفكرة قابلة للمناقشة . وسبق أن قال الرواقيون ، هم أيضاً : فلْنقتفِ العقل . ولكن المقصود هنا نصيحة لا إلزام بالمعنى الحديث والكنتي للكلمة . إن الذي لا يقتفي العقل ، في رأيهم ، هو أحمق يضيع حياته وليس مذنباً . فإذا كنا ، في الواقع ، لا نخصّ إلا أنفسنا ، فباسم أي شخص أو أي شيء نكون مذنبين إذا ما فكّرنا هكذا : إننا نؤثر اقتفاء ميولنا ، وما همنا العقلُ ؟ الواقع أننا لا نكون ملزَمين إلا ازاء شخص آخر . وإن علماء الاجتماع لعلى صواب إذ يثبتون أن الأخلاقية لا تُفقَه خارج إطار المجتمع .

وإن كنت لا يفسرِّ الطابع الحقيقي للاستقلال . وهو يزعم أن الواجب يفرض نفسه شأن واقع ما وأنه ينشأ من طبيعتنا العاقلة . إلاّ أنه يلاحظ بنفسه أنه يفرض علينا تضحيات جسيمة . ولكن، ما البواعث التي تحملنا على قبول تلك الطبيعة المزدوجة و«المقاسِية» التي هي طبيعتنا على وجه حر ؟ إن الصورية تقصي كل باعق من هذا النوع وكل تبرير لطبيعتنا . فعلينا تقبُّل العقل كما نتقبل الجبلة التي خُلقنا فيها وحتى الحياة التي تلقيناها . لا شك في أنه يعتبر من المسلَّم به كون العقل ينطوي في ذاته على تبريره . ولكن ، يترتب ، للقبول بهذه الفكرة (وما من روحاني يمكنه التشكيك فيها) أن يكون العقل أمراً مختلفاً كل الاختلاف عن الطبيعة : فيجب أن نتمكن من حبه وإرادته لبواعث ليست غريبة عن أي قوة من قوى تفكيرنا في ذاته ، أي الشعور والذكاء على السواء . وحدها معرفة مرتبةٍ روحية للنفوس هي محبوبة حقاً ويمكن أن تبرّر العقلَ . إن الثنائية التجريدية القائمة دفعة واحدة لدى كنت بين «إرادتنا الصرف» و »إرادتنا التجريبية» ، تؤدي إذاً الى أمر مفروض من قِبل الأولى حيث نلمس تبعية حقيقية .

والصلابة الكنتية لا تتقدَّم من غير أن تفقر الحياة الأخلاقية . لقد رأينا أن كنت لا يدعم قط الفكرة القائلة بأن شعوراً ما يُضاف الى احترام القانون يجعل العمل لا لاأخلاقيّاً. ولكن هذا الشعور لا يضيف شيئاً الى الأخلاقية . والحال أننا نبلغ هكذا مفهوماً محض قانوني لعلم الأخلاق : فما من اهتمام وجداني يمكنه تنشيط عملنا . ويبرز وجداننا كله وكأنه شيء غير مفيد؛ وإن المطلوب ليس أن نحب بل أن نتبع نظاماً يعبر عن حالة طبيعية . والحال أن لا بد من حجج دامغة لا يقدِّمها كنت ، للإقلاع عن الفكرة التقليدية في علم الأخلاق والعاقلة كلياً التي تقول بأن الكمال يقضي بأن نحب الخير وأن نقرّ بينه وبيننا بانسجام يتيح لنا أن ندمج في الحياة الأخلاقية جميع جوانب الشخصية .

ويقوم التناقض الداخلي في الكنتية ، في أنها جاورت علم أخلاق المطلق ونفيَ علم الماورائيات اليقيني . ويبرز علم الأخلاق الكنتي ، من الوجهتين المنطقية والتاريخية ، كتسوية غير ثابتة بين علم الأخلاق المسيحي واللاأدرية[1] . إنه يحتفظ من المسيحية بالفكرة القائلة بأن الواجب هو إلزام لا نصيحة ، مما ينافي مذاهب العصور القديمة والرواقية خصوصاً . ولكن كنت يسعى في ما بعد الى العودة الى الفكرة القائلة بأن الحكيم لا يتعلق إلا بنفسه ، مما يناقض فكرة الإلزام بالذات . وهو يحفظ أيضاً من المسيحية الفكرة القائلة بأن علم الأخلاق هو مطلق وأن أسمى تعبير عنه هو وجود «سيطرة الغايات» التي في وسعنا أن نحبها ونريدها بحرية . ولكنه ينفي في ما بعد أننا نستطيع معرفة وجود ذلك العالم الروحي ، وبالتالي ، إن القانون الذي يفرض علينا القيام بالعمل من أجله لا يمكن أن يكون مبرَّراً أو محبوباً ، ومن هنا الطابع المبهم لمفهومه للاستقلال كما أسلفنا .

ولقد أظهر تاريخ علم الأخلاق بعد كنت الطابع الغامض في التسوية التي قام بها . فاللاأدرية أخذت عليه أنه هرَّب بلا حق الواقع الأخلاقي من النقد الوضعي الذي من شأنه أن يبينّ طابعه التجريبي والمتحرِّك . أما العقلانية ، فبيَّنتْ ، حتى في معزل عن كل اعتقاد محدَّد ، العلاقة التي لا تُفصم عراها بين كل علم أخلاق منفلت من التجريبية والشعور الديني .

(1) لم تتحقَّق هذه التسوية إلا في الجو البروتستاني الذي ترعرع فيه كنت . فإن مفهوم كنت للإيمان : إثبات أحداث يجب أن نؤمن بها من غير أن نقوى البتة على معرفة حقيقتها ، إن هذا المفهوم ينبثق مباشرةً من مذهب لوثر .

الفصل الرابع

أساس الواجب الحقيقي

يظهر الواجب أولاً بمظهر واقع ، وهو واقع أننا ملزَمون . ماذا يختبىء وراء هذا الشعور؟ هل هو حساب اهتمامات كما يقول التجريبيون ؟ أم عادة الإكراه الاجتماعي كما تقول المدرسة السوسيولوجية ؟ أم أمر من قِبَل العقل كما يؤكد كَنْتْ ؟ أم أن صوت ضميرنا هو صوت إلهٍ مفارقٍ و / أو ملازمٍ بالنسبة إلينا ؟

رأينا أن الواجب ، بالنسبة الى التجريبيين ، ليس سوى الاهتمام الذي أُجيد فهمه (الاهتمام الفردي بالنسبة الى بِنْتَهم- والاهتمام الجماعي بالنسبة الى ستيوَرت مل) . وللإقرار بهذا المذهب ، علينا أن نفرض أن الأنانية فقط تحرِّك الإنسان . والحال أن ستيوَرت مل نفسه أقرّ، في النهاية ، بأن الإنسان ليس سعيداً حقاً إلا عندما ينذر نفسه لعمل يتجاوزه . إن التفسير التجريبي ، كما أسلفنا ، لا يتوافق إذاً ومعطيات الضمير الأخلاقي .

أما علماء الاجتماع ، أمثال دوركيم (1858 ـ 1917) وليفي برول (1857 ـ 1939) ، فيفسِّرون الإلزام الأخلاقي برمته بالإكراه الاجتماعي ، مما ألمعنا إليه سابقاً .

لا شك في أن الأخلاقية لا تظهر إلاّ لدى كائن اجتماعي . إننا لسنا ملزَمين إلاّ إذا لم نكن وحدنا مهتمّين بمصيرنا . ولا ريب في أن المجتمع يمنح الولد ، بالتربية ، المبادىء الأُوَل للأخلاق ويوقظ ضميره ونشاطه النفسي برمته ، كما أن عدداً من البشر لا أخلاق لديهم سوى تلك التي تقوم بالتصرُّف شأن معظم الناس .

ولكن الواقع الاجتماعي لا يكفي لخلق الأخلاقيةَ أو العقل ، فالمجتمعات الحيوانية ليست أخلاقية أو عاقلة . ثم إن تقدم الفِكَر الأخلاقية هو نفسه واقع يقرُّ به علماء الاجتماع . فأنّى نتكلم على تقدم ما لم نقارن مختلف الأوامر الاجتماعية التي هي وقائع بالتساوي بالنسبة الى قاعدة تتجاوز مختلف حالات الحضارة ، أي الى العقل الصرف المميِّز من العادات والتقاليد ؟ والتاريخ يبين أن التقدم لم يُحرَز إلا بواسطة بشر عرفوا أن يتخلصوا من انحيازات عصرهم ، مجازفين بسمعتهم وحياتهم ، مما أشرنا إليه غير مرة في غير موضع .

ينبغي لنا إذاً أن نبحث في ما يذهب إليه العقلانيون حول أساس الواجب . وإن أسمى شكل في العقلانية الأخلاقية نلقاه في مذهب كَنْتْ. إن الواجب ، في عرفه ، مفارق لكل حساب تجريبي ويفرض نفسه على الفئات الاجتماعية كما على الفرد ، وهو ينطوي على لزوم الكمال . وهذا التحليل يتوافق ومعطيات الضمير .

ولكنَّ كَنت يفرض أن في استطاعتنا إلزام أنفسنا . والحال أن هذا الافتراض قابل للمناقشة . فإذا كنّا أسياد حياتنا المطلقين ، تمكّنا من أن نظهر بمظهر الأغبياء ولا نقتفي العقل ، ولا يكون لأحد مأخذ علينا . وهكذا ، لا نكون مذنبين . إن كَنْتْ لا يأخذ في الاعتبار كون مفهوم الأخلاقية متعلقاً أساساً بمفهوم المجتمع. وهذه الفكرة الأساسية تصح خصوصاً عندما نقصد تأسيس الواجب ، مما استشففناه في نقدنا المذهب الكنتي .

وهكذا ، نجد أنفسنا أمام تناقض ظاهر : فما من مجتمع محدَّد تجريبياً يمكنه أن يكون أساس الواجب ما دام الواجب يشتمل على لزوم كمال مفارق و/أو ملازم ، ولو لُماماً ، لحالة عادات محدَّدة ؛ ولكنَّ الأخلاقية هي واقع اجتماعي لا يمكن أن يشيَّد لا على العقل المعتبَر قوة ولا ، بالتالي ، على الفرد مهما اعتبرناه كاملاً .

ويزيل علم الأخلاق الماورائي هذا التناقض إذ يعتبر أن الواجب يرتكز على ذلك المجتمع المثالي والجذري الذي يؤلِّفه كل من الضمير الفردي والمجتمع التوّاق الى التقدُّم بمؤازرة الله أو الإلهي الكاملين اللذين يُلزمان الإنسان بأن يتجاوز نفسه في استمرار .

يقوم استقلالنا الحقيقي في أن نتمشّى على ناموس الكون الحقيقي مهما كانت التسمية التي أطلقناها عليه . والأساس هو في النية الحسنة والأفعال النزيهة التي تدفعنا حتماً الى السعادة الحقيقية .

الفصل الخامس

علم الأخلاق العملي

إن المسائل المرتبطة بعلم الأخلاق العملي ليست سهلة كما أشرنا إليه سابقاً . لذا ، علينا خصوصاً أن نسعى الى فهم فِكَر الآخرين والبرهنة عن فِكَرنا نحن .

1 ـ واجباتنا إزاء أنفسنا :

يرى كَنت أن الواجب ينشأ من إرادة العقل فينا ؛ لذا ، إنَّ الإقرار بواجبات إزاء أنفسنا لا تطرح أي مشكلة . فهذه النتيجة تنجم مباشرة عن علم الأخلاق النظري كما يراه .

ويبدو أن لا قائمةَ لأخلاق شخصية في عرف علماء الاجتماع . فالواجب ، في رأيهم ، هو فقط واقع اجتماعي ، والفرد المنعزل لا قيمة أخلاقية له . وعلى نقيض ما قال كَنت ، لا يمكننا أن نلزِم أنفسنا بأنفسنا ، وإنَّ واجباتنا الوحيدة هي تلك التي علينا إزاء المجتمع .

ولكنَّ هذه المقدِّمات لا تلغي كل أخلاق فردية. فالواقع أن كلاًّ من أعمالنا مهما كان سرياً ، هو مثقل بالنتائج الاجتماعية . وإن شعوراً بالحقد يعرِّض أقله لخطرِ أن يتجلى في عمل يعارض اهتمام الجماعة ؛ والفجور الأكثر تَخَفِّياً هو تعدٍّ على الحياة العيلية والواجبات الاجتماعية التي ينطوي عليها . وهكذا ، إن المجتمع يؤثِّر في كياننا تأثيراً كافياً بحيث إننا مدينون له بجميع أعمالنا .

إن علماء الاجتماع لعلى صواب إذ قالوا بأن الأخلاقية لا تدرَك إلاّ بالنسبة الى كائن لا وجود له من أجل ذاته. فقط؛ فإننا لا نستطيع إلزام أنفسنا بأنفسنا كما قلنا .

إلاّ أن علينا واجبات إزاء أنفسنا ، وذلك لسببين :

أولاً ، ليس لنا حق ، كما بيَّن ذلك علماء الاجتماع ، في أن نقلِّل قيمتنا الشخصية لأن للمجتمع حقوقاً علينا .

ثم إنه من البدهي أن نحاكَم شخصياً على أعمالنا أكثر مما يحاكَم المجتمع . وهكذا ، نفسر كوننا ، في بعض الحالات ، نخضع لضمائرنا الفردية حتى ضد أوامر مجتمع ناقص أو مذنب . إن «داعي المصلحة العليا» ـ وهي حجة تدعيها الدولة لتبرر عملاً غير قانوني في الغالب ـ لا يمكن أن يلزم إنساناً شريفاً بعمل يحقُّ له أن يرفضه .

وهكذا ، إن علينا واجبات إزاء أنفسنا (مع أننا لا نستطيع إلزام أنفسنا بأنفسنا) بسبب اهتمام المجتمع أيضاً بحياتنا وبسبب الضمير الحي فينا الذي هو انعكاس لله أو الإلٰهي .

2 ـ الأُسرة :

ليست الأسرة دوماً مثالية . وإن الأسرة التي ديدنها واجباتها هي البيئة التي من شأن الضمير أن ينمو فيها على الوجه الأفضل . ولكنَّ التجربة تبينِّ أن ثمة مظاهر عجز فيها . أوليس الشحاذون الصغار الذين نلتقيهم في الشارع غالباً وسائل لكسب المال في أُسرهم ؟ وإن الأسر تعاني انحيازات وصراعات يترتب على الدولة أن تحلها بعناية . على أن المشكلة ، في النهاية ، هي مشكلة أفراد تجب مراعاتهم لا كأشياء بل كبشر .

إن للأسرة حقوقاً وواجبات تجاه أفرادها وتجاه الأُسَر الأخرى . وعلى علم الأخلاق ، هنا أيضاً ، أن يركِّز على الحقوق والواجبات معاً .

3 ـ المسألة الاجتماعية :

المسألة الاجتماعية هي جملة المشاكل الاقتصادية والأخلاقية التي تنشأ من الظروف التالية :

(أ) الثروات موزَّعة توزيعاً غير متساو. ومن هنا نشأت رغبة طبيعية لدى مَن هم أقل يُسراً في أن يروا وضعهم يتحسَّن .

(ب) إنها ليست موزَّعة بحسب الجدارة الأخلاقية بل بحسب حالات مستقلّة عن الأخلاق . وإن بعض الحالات يتعلق بالمصادفة وحدها (الولادة والصحة والحظ) . والبعض الآخر يفسَّر عقلياً ولكنه ليس من قبيل الأخلاق . وهناك ، بالدرجة الأولى ، الذكاء والروح التجارية . والإنسان الموهوب الذي يتدبَّر أمره أحسن من الآخرين ، يؤلِّف ، بمبادرته ، قيمة اجتماعية مفيدة حتى للآخرين . يبقى أن تفاوت الاستعدادات الطبيعية هو واقع نلقى فيه بصمات المصادفة الدامغة . فهل يكون لمن ولدوا أذكياء جميعُ الحقوق حتى إذا كانت أخلاقيتهم مشبوهة ؟

(أ) **الحلول الاقتصادية** : لقد سعى حشد من المفكرين الى حل المسألة الاجتماعية كما لو كانت مسألة محض علمية واقتصادية .

حسبنا ، بالنسبة الى التحرُّرية الاقتصادية ،أن نطبِّق تطبيقاً عاماً القاعدة التي اقترحهافيزيوقراطيُّو[1]القرن الثامن عشر في الغرب ، وهي : «دعهم يفعلون دعهم يمرّون» . وهذا المذهب الذي عبَّر عنه علماء اقتصاد أمثال باسْتيا (1801 ـ 1850) وستيوَرت مِل، يستمدّ أفكاره من تفاؤل القرن الثامن عشر . إن الطبيعة صالحة ، وهي تحقِّق في كل مكان انسجامات،والاهتمام الفردي يتطابق ضرورة والاهتمام الجماعي (راجع مذهب ستيوَرت مل في ما سبق) . فلندع إذاً الناس أحراراً في أعمالهم والثروة تمضي طبيعياً الى ذاك الذي يستحقّها .

ولكن الوقائع لا تبرر قط هذا التفاؤل . فإذا صح عموماً أن الصدق هو أفضل السياسات وأن الآفة تفضي غالباً الى البؤس ، فإن الحياة لا تحقق دوماً تصميم الروايات الجميلة حيث يكافأ الأخيار على الدوام ويعاقَب الأشرار . إن انعدام الذكاء أو روح المبادرة الذي يحول دون نجاح نفر من الناس، ليس آفة أخلاقية . وإنّ مماثلة النجاح بالأخلاقية هو واقع أناس إما جد متفائلين لا يواجهون الواقع وإما أنانيين نجحوا بفضل مواهبهم الطبيعية فرأوا أن نجاحهم هو دليل فضيلتهم .

وتُطلق تسمية « اشتراكية » على طائفة من الاتجاهات والمذاهب ، بعضها يظهر بمظهر مثال عدل اجتماعي .

---

(1) الفيزيوقراطيون هم اتباع المذهب الفيزيوقراطي القائل بأن الزراعة هي مصدر الثروة الوحيد .

وأن الماركسية التي مَنْهَجَت أكثر من سواها النزعة الاشتراكية ، لا تقصي هذه الفكرة وتزعم أنها مذهب محض اقتصادي وعلمي . وهو يستند الى المادية . وسنتوقف هنا عند أفكار الماركسية الاقتصادية خصوصاً .

إن الأساس الوحيد للقيمة البشرية يكمن في العمل . فقيمة سلعة ما لا تقوم في النتيجة التي نبلغها بل في عدد ساعات العمل التي نقضيها في صناعتها . وإذا بلغت قيمة سلعة ما أكثر من سواها فمردّ ذلك فقط الى أننا صنعناها في وقت أطول .

وينبغي لقانون التبادلات أن يكون العدل والمساواة . ويجب دوماً أن نبادِل غرضاً ما بغرض آخر تكون له القيمة نفسها ويكون ممثِّلاً عدد ساعات عمل مماثلاً . ولكن ، على هذا ، يجب ألاّ يغتني أحد من غير أن يعمل . والحال أن أرباب العمل والمساهمين يغتنون والمؤسسات تزدهر . ومردّ ذلك الى أنه لا يُعطى العامل ما يوازي نتاج عمله كله . فيدفع له الحد الأدنى إذ يُمنح تماماً ما يجب لكي يستمرّ في العمل (ومن هنا ما سُمِّيَ بقانون القُلُز) ، ويُباع ما صنعه ، في نظام تحرري ورأسمالي ، بسعرٍ أعلى من راتب العامل بكثير . وتقبض المؤسسة الفارق المتبقي . وهذا ما أُطلقت عليه تسمية «فائض القيمة» ، وهو سر الظلم الذي يجب أن يزول .

إن الشر يتأتى من أن العامل لا يملك وسائل الإنتاج ، وأن عليه تحمُّل شروط رب العمل . ويقوم علاج هذا الداء في مَشركَة[1] وسائل الإنتاج ونظام التبادلات . وبين تلامذة ماركس ، هناك مَن حافظ على الملكية الفردية لخيرات الاستهلاك (الجماعيون)[2] ، وهناك مَن يلغيها إما إلغاء نهائياً وإما إلغاء موقّتاً (الشيوعيون)[3] .

وبموجب قانون القُلُز ، لا يمكن بؤس الفقراء إلا أن يتفاقم كلما سهل العلم ، وعلى وجه مواز ، لا يمكن غنى المالكين إلاّ أن يزداد . وإن «العقلنة» في

---

(1) المَشركَة هي إضفاء الطابع الاشتراكي .

(2) أنصار مبدإ قائل بسيطرة الدولة أو الشعب على جميع وسائل الانتاج والنشاطات الاقتصادية .

(3) لا يكفي ، لنقد الاشتراكية ، أن نتكلم على الملكية الفردية لخيرات الاستهلاك التي لا يمكن تحقيق إلغائها . إن «الشيوعية» السوفييتية هي ، في الواقع ، جَماعية ، والمسألة الأساسية هي أن نعرف هل المجتمع لا بد له من أن ينظِّم ، في سبيل الخير العام ، استخدام وسائل الانتاج .

النظام الرأسمالي لا تفيد سوى الأغنياء . أما صراع الطبقات الذي هو مثال لبلوغ الاصلاحات ، فيكتفي ماركس بملاحظته كواقع .

وهكذا نبلغ المادية التاريخية . فإن الفِكَر الأخلاقية والاجتماعية يسيِّرها نمط الانتاج : فإن الطاحونة باليد تُسبِّبت بالعبودية وبالأخلاق القديمة لدى «الحكيم» الذي أمسى العمل اليدوي بالنسبة إليه عملاً «عَبْديّاً» غير خليق بإنسان حر ؛ والفرن العادي تسبَّب بنشوء المجتمع الاقطاعي وبقانون الشرف (الإخلاص للسيِّد) ؛ أما الآلية فتسبَّبت بنشوء المجتمع الرأسمالي وأخلاقيته التي تماثل النجاح والفضيلة . ولكنْ الرأسمالية لن تستمر أبدياً . فإن قانون المنافسة يجعل المؤسسات الضخمة تغلب المؤسسات الضعيفة . وتتجه الثروات في النهاية الى أن تتجمع في تروستات[1] يقل عددها تدريجاً . عندها ، نشهد مشركة لخيراتها إما من طريق استيلاء عليها مطّرد القوة ، وإما من طريق الثورة .

لقد أتت الماركسية ، من الوجهة الاقتصادية ، كردة فعل حادة على تجاوزات رأسمالية القرن التاسع عشر المشبعَة بالمادية الاقتصادية في المدرسة المتحرِّرة. ولئن لم تكن الاشتراكية الوحيدة التي طالبت بإصلاحات ، فلا يمكننا أن ننكر أنها هي التي حصلت عليها فألغت عمل الأولاد في المناجم ووفرت للعمال الإجازات المدفوعة .

ولكنَّ الماركسية الحقيقية ـ ولا نتكلم على الماركسيات المختلفة عملياً والتَّمَرْكُسات المبهمة في بعض الدول المتخلفة ـ تثير سلسلتين من الانتقادات :

من الوجهة الاقتصادية ، إن نظرية قيمة العمل ، في الماركسية ، ترتكز على خطإ . فإذا ما التهى اليوم إنسان طريف ما بصناعة كرات مدفع مثلاً ، لا يفضي العمل كله الذي يبذله الى خلق غرض قابل للبيع . فإن قيمة سلعة ما تنتج من ظروف معقَّدة أكثر بكثير ، أي منفعتها والرغبة فيها ونمط العمل . . . وبكلمة ، العلاقة بين العرض والطلب . لذا ،إن كل عمل لاينطوي على القيمة نفسها . فالعمل المؤسَّسي يقوم في تنظيم الانتاج ، وهو مثمر أكثر بكثير من العمل اليدوي . وهذه الحقيقة هي جد مقرَّرة بحيث إنها فرضت نفسها على الشيوعية الروسية التي تكافىء «المسؤولين» و«الفنيين» أكثر بكثير مما تكافىء العمّال .

---

(1) التروست اتحاد احتكاري بين عدد من المؤسسات الاقتصادية أو المالية .

وتسعى الماركسية ، من الوجهة الأخلاقية ، الى استبدال مادية بمادية أخرى . وهي تقرُّ ، شأن المدرسة المتحرِّرة التي تناهضها ، بأن لا علاقة بين الأخلاق والتنظيم الاقتصادي . والإنسان ، بالنسبة الى التيارين ، هو حيوان اجتماعي مستهلِك ومنتج لا أكثر ولا أقل . ويمكننا بلوغ السعادة العامة بتأثير القوانين الاقتصادية ليس إلا ، من غير أن تكون لنا علاقة بفضائل المحبة والتضحية . وهذا الموقف هو من الضعف بحيث إنه يترتب على الاشتراكية ، في الواقع ، أن تلجأ ، لإنجاح مآربها ، الى «مثالية» رومنسية ـ هي غريبة عن «أصوليتها» المادية ـ اتسمت بها ولو في مرحلة من مراحل تقدمها في أيٍّ من المجتمعات : فالإنسان يعمل «من أجل القضية» وفي سبيل بلوغ العدل . وما زالت الشيوعية هنا وهناك تطلب من الأجيال الحالية أن تنذر نفسها لِتُهَيِّىء للآخرين مستقبلاً أفضل . ولكن الماركسية الحصرية تُخفق في حل المشكلة الأساسية في المسألة الاجتماعية . وإذا كوفىء كل إنسان بحسب عمله ، فإن مَن هم أذكى من سواهم ـ أي أولئك الذين هم الأكثر نفعاً للمجتمع ـ تجب مكافأتهم مكافأة حسنة . ولكن ، ما العمل بالمعاقين والعاجزين والمسنّين ؟ إن «الروحانية» الاشتراكية ، بما تنطوي عليه مما هو جدير بالاحترام من حيث المبدأ ، أعني العدل للجميع واحترام الضعفاء ، تناقض في الواقع المادية «العلمية» لدى مؤسِّس الماركسية .

(ب) **الحل الأخلاقي** : لا يمكن أن ننكر أن المسألة الاجتماعية تشتمل على حلول جزئية ذات طابع اقتصادي : فيجب ألاّ نُبقي الإنتاج فريسة للفوضى . ويبين لنا التاريخ وحتى الحاضر أن التحررية المطلقة ونظام المنافسة من غير قواعد يفضيان الى الدكتاتورية الاقتصادية ، أي الى اشتراكية تعمل لصالح البعض ولا تقلع عن المنافسة والربح فتخلق أشكالاً جد مصطنعة من الاقتصاد كنظام الاكتفاء الذاتي والسباق الى التسلُّح ، وهي أشكال تترتَّب عليها نتائج مالية ودولية وأخلاقية مشؤومة . وإن مهمة الاقتصاد السياسي هي إيجاد تنظيم عقلي للإنتاج وتوزيع الثروات .

ولكن ، يتعينَّ على هذا التنظيم أن يكون إنسانياً . وإن علم الأخلاق يعيدنا الى تلك الحقيقة الأساسية القائلة بأن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده ، وأن الازدهار المادي هو زيادة لا تُعطى إلا المجتمعاتِ التي تسعى قبل كل شيء الى العدل . إن الإنسان الاقتصادي تجريد مادي لا يتوافق والواقع البشري . وليس الإنسان آلة للانتاج والاستهلاك بل إنه ينطوي على غاية روحية تكسبه وحدها كرامة واحتراماً .

ولئن كانت مشاركة كل فرد في النتاج المشترك غير متساوية ، فلا يجوز أن

يتاح له أن يجني من الخيرات التي أُنتجت معاً كمية متناسبةً ومشاركته من غير أن يهتمَّ بالآخرين . فإذا شاءت الحضارة أن تبقى متوافقة والواقع البشري الذي تؤلِّف الحياة الاقتصادية جانباً جزئياً منه ، توجَّب عليها أن تعتبر نفسها لا كتجارة بل كجهد جماعي يجني منه كل فرد من حيث هو إنسان .

ليس العمل البشري سلعة ما ، بل هو عمل أخلاقي له قيمة مستقلة جزئياً عن الربح التجاري الحصري . وإنه لمن المخجل والبربرية أن نستخدم الإنسان كأداة دنيئة للربح وأن لا نقدره إلا بنسبة قيمة ساعدَيه . لا بد إذاً من تكييف العمل ، أولاً ، وَالقوى البشرية ، والحفاظ على أوقات الراحة الضرورية للخيرين الجسدي والأخلاقي . ولا بد أيضاً من أن يكافأ العمل براتب عادل أي أن يتيح للعامل أن يعيش في شرف هو وأسرته . وفي المقابل ، إن العمل واجب ، والعقد العادل ينبغي التمشّي عليه من قِبل الجميع وفي دقة . ومن الطبيعي أن يتلقّى أولئك الذين يتحمّلون مسؤوليات أكبر ويؤدّون عملاً أوفر إنتاجاً ، راتباً منصفاً .

أخيراً ، ينبغي للتنظيم الاقتصادي أن يراعي جميع معطيات المسألة الإنسانية . فالملكية هي الضمانة الضرورية عملياً في سبيل حد أدنى من الحرية ، ويجب احترامها من حيث هي حق مقدَّس . والاشتراكية «الكلِّيانية» تتجاهل ، دون وجهة حق ، هذه الضرورة الأخلاقية . لا شك في أن الملكية تنطوي على واجبات انطواءَها على حقوق؛ فعليها أن تسهم في الازدهار العام وألا تنقلب على الخير المشترك . والأسرة أيضاً هي شرط أساسي للحياة الفردية والاجتماعية . وإن تحرُّرية القرن التاسع عشر خصوصاً تستثمر أحياناً استثماراً بذيئاً عمل المرأة والولد ، والماركسية تساوي بين الأسرة والمعاشرة خارج الزواج ، فتتجاهلان معاً ضروراتِ البشرية الأخلاقيةَ .

وزبدة القول أن المسألة الاجتماعية تنشأ من الفجوة التي نلقاها غالباً بين القيمة الاجتماعية والقيمة الأخلاقية . والحال أن قانون البشرية هو علم الأخلاق لا الاقتصاد السياسي . فعلينا أن نُخضع الحلول الاقتصادية للحلول الأخلاقية التي من شأنها وحدَها أن تنظِّم إنسانياً المسائل التي تطرحها العلاقات بين البشر . وهكذا ، إن المسألة الاجتماعية هي قبل كل شيء مسألة أخلاقية .

4 ـ علم الأخلاق والحياة الدولية :

الفرد هو جزء من الأسرة[1] . وباستثناء ما يحدث في المجتمعات البدائية ، تجتمع الأسر في أوطان . وتعيش الأوطان جنباً الى جنب في البشرية .

ويظن البعض أن السياسة الوطنية والسياسة الدولية لا علاقة لهما بعلم الأخلاق على الاطلاق ، وأن المسائل العائدة إليهما يجب حلها «واقعياً» من حيث هي مسائل توازن قوًى ، أي من طريق القوة ليس إلا .

انطلاقاً من أن كل قوة سوسيو ـ سياسية هي جورية ، يعتبر الفوضويون أن على الفرد أن يتفلّت منها بجميع الوسائل . والواقع أن كل إنسان يستفيد من الجهد المشترك : أي من الطرقات والشرطة وتنظيم العمل . . . وما من أحد تحقُّ له الاستفادة من هذه الحسنات من غير أن يعطي شيئاً بالمقابل . والواقع أن الفوضى التامة تفضي الى طغيان الأقوياء على الضعفاء .

في وجهة نظر القومية اللاأخلاقية ، تنعم الأمة بحقوق ولكن ، لا واجبات عليها . فإن «داعي المصلحة العامة» يبرِّر كل شيء . ومن شأن الأمة أن تطلب من أعضائها التضحية بحريتهم ومعتقداتهم وضميرهم الفردي . ومن شأنها أن تستخدم ، إزاء الأمم الأخرى ، قوتها كما تشاء ، فيمسي الحق المطبَّق على الحياة السياسية الدولية من قبيل الوهم الضّال. وإن استخدام القوة الصارمة والمطلقة يؤدي الى إقصاء مَن هم أقل كفاية ، لأن الحرب ، في رأي بعض المفكرين والسياسيين ، ضرورة نافعة . يقول موسوليني (1883-1945) : «السلام الدائم هو كارثة بالنسبة الى الحضارة» .

إن هذه النظرية لا تأخذ في الاعتبار جميع معطيات الواقع البشري . فلا يعقَل أن تكون القيمة البشرية الأسمى ، في المستويين المحلي والدولي ، هي النجاح والقوة . إن عبادة القوة تصرف الإنسان عن العلم والفكر النزيه والفنون وجميع الفضائل . ثم إن أمة اقتصرت على أنها نقابة مصالح قد تولِّد الخشية، ولكنها لا توحي بالمحبة والاحترام . وأخيراً ، ما من أمة يمكنها فعلاً أن تبتغي حالة فوضى دولية ستتأذّى منها ذات يوم دون ما ريب . وفي حالة العالم الراهنة حيث جميع

---

(1) نستمد بعض عناصر الفقرات التالية من كتابنا مدخل الى عمل الأخلاق ، منشورات صوت المحبة ، بيروت ، الفصل الثالث ، 1986 ، ولاسيما من الصفحة 151 حتى نهاية الكتاب .

الأمم تقيم ، لأسباب مختلفة، علاقات مشتركة لا مَحيد عنها ، لا بد لها من الخيار بين الأمن الجماعي واختلال الأمن الجماعي .

إن اللاأخلاقية المطبَّقة على الحياة السياسية الدولية تفضي إذاً الى تناقضات داخلية لأنها لا تراعي الواقع البشري . إن «واقعيتها» تؤدّي الى الوهم . وما دام المقصود ضبط علاقات بين البشر ، يتعذّر عدم أخذ علم الأخلاق في الاعتبار .

والحال أن علم الأخلاق يبني الوطنية على واجب التضامن . فإننا ملتزمون أندادَنا ، ومن الطبيعي أن يتجسَّد هذا الالتزام باخلاص أشد لأولئك الذين هم أقرب إلينا .

يؤسِّس علم الأخلاق حقَّ الشعوب وعلم الأخلاق الدولي على اعتبارين :

1 ـ يتوجَّب علينا أن نحترم في كل إنسان ، في الغريب كما في المواطن ، الطبيعة البشرية . يجب ألاّ نحرم أي فرد حقَّه بحجة أنه غريب .

2 ـ إن كل أمة «شخص معنوي» . إنها تمثِّل شكلاً فريداً من أشكال الحضارة والعمل الإنسانيين . فمن واجب مواطنيها الاخلاص لها ومن واجب الشعوب الأخرى محضها الاحترام .

إن الوطنية الحقيقية ، بدلاً من أن ترفض علم الأخلاق ولاسيما في المستوى الدولي ، تنطوي عليه وتستلزمه . إنها تقول ، في الواقع ، بأن الوطن ليس فقط واقعاً أو نظام مصالح بل هو شخص معنوي ذو قيمة أخلاقية . ولا بد لها من أن ترغب في أن تكون الأوطان عادلة وحريصة على واجباتها حرصَها على حقوقها . لذلك ، إن الوطنية الحقيقية ، على نقيض الوطنية المتخلِّية عن جميع القوانين (ولاسيما القوانين الأخلاقية)، هي شعور شرعي يسهم في سعادة البشرية. لا شك في أن حبنا للوطن الذي ننتمي إليه يسهم إسهاماً قوياً في تحلينا بفضائل كثيرة ومآثر نبيلة ـ شرط أن يسيِّره قانون أخلاقي سياسي ـ ، ولكنه يمسي مبدأ أعمال جور متنوِّعة وفوضى مستشرية عندما يتجاوز حدود العدل والحق فيتحوَّل الى وطنية بلا قاعدة أو الى قوة مستعمِرة. إن مَن يستسلم لتلك الوطنية يسهو عن أن جميع الشعوب أعضاء في الأسرة البشرية الكبرى والوحيدة ، وتربطهم علاقات أخوية ، وأن جميع الأمم لها حق العيش والعمل من أجل ازدهارها ورفاهيتها . إنه يسهو عن استحالة الفصل بين المصلحة والأخلاقية . فإلى أي حدٍّ وُفِّق المجتمع الدولي الى التوفيق بين الاثنتين ؟

في معاهدة فرساي عام 1919 ، أُلِّف ميثاق كوَّن عُصبة الأمم . بعد الحرب العالمية الثانية ، أُجريت محاولة مماثلة من طريق منظمة الأمم المتحدة . وتألفت مؤسسات للمنظمة هذه جاءت ذات طابع تقني (كالمنظمة العالمية للعمل والأونسكو . . .) سعت الى تطوير مناخ دولي من أجل معالجة المشاكل الاجتماعية والثقافية .

تقوم هذه المكاتب التقنية كل يوم وبلا ضجة ، بعمل غالباً ما يكون نافعاً ولكن الجمهور يجهله ، وهو يتأثر كثيراً بإخفاقات الخطط السياسية . وعلى رغم هذه الاخفاقات ، يمكننا القول إن تلك المحاولات ذات صلة بواقع وفكرة .

الواقـع :

على غرار الأفراد والأُسَر في الدولة ، نرى لزاماً على الدول نفسها أن تتعايش على كوكب يمكننا القول إن تطوّر الاتصالات وتشابك الشؤون الإقتصادية يجعلانه كل يوم أصغر فأصغر . وما من أمة يمكنها أن تعيش منطوية على نفسها . وإن محاولات نظام الاكتفاء الذاتي من الوجهة الاقتصادية تصطدم بالمعطيات الواقعية ، والوطنيات الاديولوجية تتخذ شيئاً فشيئاً شكل تصرفات صبيانية في المستوى السياسي وهكذا ، إن التضامن الدولي واقع شأن تضامن الأفراد في أمة ما .

الفـــكرة :

ولكن المسألة الأخلاقية تطرح نفسها في الحالتين المذكورتين . فهل نُخضع تلك العلاقات الضرورية لقانون أو نضبطها بالقوة ؟ إن أمنية علماء الأخلاق هي إحلال القانون تدريجاً محلّ الفوضى .

لقد أثبت التاريخ أن الأذهان تآلف فكرة العدل في بطء وأنها أيضاً تتأخَّر في فهم مصالح البشرية الحقيقية . لقد كان علم أخلاق القدامى محض فردي . وفكرة العدل الاجتماعي فتح لم ينجَز بعد . أما فكرة العدل الدولي فهي تتسرَّب تسرُّباً بطيئاً الى الأذهان .

على أن الأوضاع التقنية في العالم المعاصر قد عدّلت في معطيات المسألة . ولئن كانت أمة ما لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها في سبيل السلم ، فهي بأولى حجة لا يمكنها اليوم خوض حرب على نطاق واسع ، ومنفردةً. ومن هنا تكوين تحالفات ضخمة ضعفت فيها مخاطر الحرب

منذ بداية القرن العشرين تقريباً ، لم تعد الحرب صفقة رابحة . وبمجرَّد

مخاطرها يتعقّب الأمم . والخوف من حرب ذرية قد يكون مدعاة لبدء تجسيد الحكمة في الأفعال .

على أن البشرية ليست في مأمن من الدُّوار الجماعي . يقول باستور (1822 ـ 1895) : «أعتقد أن العلم والسلم سيتغلّبان على الجهل والحرب وأن الشعوب ستتفاهم لا من أجل الهدم ، بل من أجل البناء» . ورأيُنا أن تقدُّم الضمير الأخلاقي وحدَه من شأنه أن يجعل من هذا الإيمان واقعاً فعلياً ، وهذا ما نلمسه الى حدٍّ كبير في بعض الدول الراقية وفي بعض القرارات الدُّوَلية .

القسم الخامس
مسائل ماورائية

تمهيد

لما كان علم الماورائيات يتناول مواضيع هي «وراء» الطبيعة ، فهو يبدو عملية لا طائل تحتها . فهل نستطيع معرفة ما يتجاوز الطبيعة وهل يمكننا تجاوز حدود تجربتنا ؟ إن طرح المسألة على هذا المنوال هو على جانب من الخطإ . فما من شيء طبيعي بالنسبة الى الإنسان أكثر من علم الماورائيات : فهو يقف متسائلاً أمام مسألة نفسه وطبيعة جوهرها ومبدإها ومصيرها ، أهي مادية كالجسد تفنى بفنائه ، أم هي من عنصر آخر لا يعروه فساد ؟ من أين جاءت والى أين تمضي ؟ ما طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه ، أقديم هو أم مُحدث ، أأوجده من العدم كائنٌ فائق القدرة يعتني به ويسوسه ، أم هو موجود لذاته يحمل في طبيعة كونه قوانين سيره وشروط مصيره؟أسئلة لا مناص منها وليس في التجربةالحسية ما يمكّن من الإجابة عنها. ولكن ، مَن قال لنا أن ثمة تطابقاً بين التجربة الحسية والتجربة البشرية ؟ فما من تجربة نقوم بها في استمرار أكثر من قلقنا الماورائي . وإن المذاهب الماورائية هي وقائع علينا أن نعرف لماذا يوليها الإنسان أهمية بالغة . لقد قلنا إن كلاً منا لديه فلسفة ، ونحن إنما نعني بالفلسفة خصوصاً الاتجاه الماورائي . وهذا الاتجاه صميمي فينا ويبحث في أهم شيء فينا وهو الروح . ونحن هنا سنتوقف عند ما نعتبره كبريات المسائل الماورائية التي أثارت وتثير جدلاً طويلاً ، ولكنها جعلت النفس تتطور صُعداً من أقبية الغموض الى شاهقات الجلاء .

الفصل الأول

الظاهرة والكائن

لقد حُدِّد علم الماورائيات خصوصاً بأنه علم الكائن ، على نقيض العلم العادي الذي يتناول ، حصراً ، ظاهراتٍ ما .

سبق أن قلنا إن الفلسفة هي علم الإنسان وظروف وجوده القصوى ومصيره . فلنستعِدْ من هذا المنطلق تحديدَ علم الماورائيات .

عندما رسمنا ، بعلم النفس التجريبي ، تصرُّف الذهن ، بقيت مسألة كبيرة : ما الإنسان ؟ وهل الأشياء التي تحيط به ظاهرات بائدة أو وقائع ثابتة ؟ وإذا كانت وقائع ثابتة ، فهل تكفي ذاتها بذاتها ؟ وهل الذهن البشري هو الواقع الأسمى أو نتاج إله. ونحن نلقى هنا أقسام علم الماورائيات الثلاثة التقليدية التي تجيب جميعها عن هذا السؤال الأساسي : إننا نعرف أنفسنا كجملة إحساسات وفكر الخ ؛ ظاهرياً ، كل ذلك يجب أن ينتهي ذات يوم ؛ ونحن نعيش في عالم يتبدَّل ولكنه قد لا يدوم أبداً ؛ وإن في صميمنا فكرة الكائن الأسمى . إن علم النفس ـ الذي هو البنية التحتية للفلسفة ـ يتناول بمؤازرة العلم عموماً جميع تلك الظاهرات . ولكن ، ما كل ذلك ؟ وهل ينطوي ذلك على ما هو موقَّت فقط أم أن ما هو موقَّت ليس سوى ظاهر وقائع أو كائنات هي قوامه ؟ وهل علينا أن نحيا كما لو كان كل شيء عليه أن ينتهي أم أن مصيرنا له معنى أكثر تماماً : هل لدينا نفس ؟ وهل علينا استخدام العالم من حيث هو معطى موقَّت ؟ وهل علينا خدمة الله أو الإلٰهي ؟ إن مختلف أجزاء علم الماورائيات : علم النفس العقلي وعلم الكونيات العقلي وعلم اللاهوت

العقلي تجيب إذاً عن هذه الرغبة الطبيعية في أن نحدد موقعنا بالنسبة الى ظروف وجودنا الحقيقية .

إن العالِم النفسي يتناول ، من حيث هو عالم ، وقائع الوعي التي تخضع لحاستنا الداخلية (الاستبطان) أو حتى تراقَب من الخارج (المناهج الخارجية) .

إن العالِم الماورائي الذي يستخدم علم النفس العقلي كما رأينا يطرح مسألة واقع ما نسميه وعياً : هل هو نتاج المادة أم مجموعة ظاهرات تُهدَم كلياً مع الموت أم مبدأ ثابت هو النفس وما العلاقات بين النفس والجسد ؟

قد يتفق المادي والتجريبي والروحاني على موضوع ما وضعياً وهم يختلفون حتماً على واقع الوعي ومسألة النفس .

وفي ما يتعلق بالمادة ، يبحث العالِم في الظاهرات ويحاول تحديد قوانين . وهو حتى يسعى الى عرض العناصر المكوِّنة للمادة كما تراها الحواس . ولكن ، هل تكفي المادة نفسها بنفسها ، وهل هي نتيجة المصادفة كما يقول الماديون أم مجرد تصوُّر من قِبل الذهن كما يقول المثاليون ، أم هي من صنع إله كما يقول الروحانيون اليقينيون ؟ إن العالِم لا يطرح هذه المسائل ولا يسعى الى حلِّها . وقس على ذلك موضوع الحياة ، فالعالِم الأحيائي يبحث في الأعضاء والوظائف وتوزيع الأجناس . وهذه المعطيات هي من صلاحية الحواس . ولكن ، ما الحياة ؟ وهل هي نتاج من قِبَل المادة ؟ أم تصوُّر من قبل الذهن ؟ أم مبدأ فريد في نوعه ؟ إن الخلاف ، هنا أيضاً ، لا يقوم حول الوقائع ، بل حول التفسيرات الماورائية التي نقدّمها في شأنها .

وهكذا ، نرانا أمام مسألة المسائل التي هي الكائن الأسمى أو المبدأ الكلي الذي يحرك العالم . إن العلم لا يطرح هذه المسألة ولا يحلّها : إنه يتوقف عند الظاهرات والقوانين ، والله أو الإلهي لا يحدّهما زمان ومكان . والعلم يتوقف عند العلل الثانية ويفسِّر علاقة الظاهرات بعضها ببعض . أما أن نعرف هل العالم والإنسان هما نتاج قوة ما وأن نعرف العلة الأولى ، فهذا ما يجهله العالِم من حيث هو عالم . إن مسألة الكائن مخصصة لعلم الماورائيات . والعلم يبين نظام الظاهرات وقصدها فيوفر لكل إنسان هو ماورائي طبيعياً توجيهات قيِّمة للبرهنات التي يمكنه القيام بها انطلاقاً من هذه الوقائع .

وهكذا ، إن العلم ينشغل بالظاهرات وحدها وعلم الماورائيات ينشغل بالكائن الذي هو نحن والكائنات الروحية والمادية التي ينبغي لنا أن نأخذها في الاعتبار .

الفصل الثاني

الكومبيوتر والانسان

إنسان اليوم يعيش ، شاء أم أبى ، ثورة صناعية ثالثة ـ تلت الثورة الزراعية والثورة الصناعية الأولى ـ وهي ثورة الكمبيوتر . وفي الثورات الثلاث ، تحرَّر الإنسان من بعض الأعمال وحوّل نشاطه شطرَ أعمال أخرى .

الثورة الحقيقية ، في عالم اليوم ، هي ثورة ذكاء اصطناعي أخذ يحلّ محلَّ ذكاء الإنسان ، تماماً كما حلَّ قبلاً البخار محلَّ عضلاته .

الكمبيوتر يُستعمل خصوصاً في المصنع ، وهو مصدر للمعلومات وصانع قرارات . وقد نحمل غداً أوجاعنا الى الآلة بدلاً من الطبيب . والكمبيوتر معلّم مطّلع وصبور في ميدان التعليم . وهكذا ، قد نحيا عصراً ذهبياً يضاهي عصر الإغريق الذهبي . فيقودنا الكمبيوتر آلياً الى حيث نشاء ومتى نشاء . وسيارات آخر زمان ستكون شبه صامتة ونظيفة وفي مأمن من الخطإ الإنساني ، وستكون جد سريعة واقتصادية وسليمة . وستتحسَّن نوعية رحلاتنا لخلوِّها من الاحتكاك والضجيج وسيطول عمر السيارة لأن خلوها من القطع المتحرِّكة سيعفيها من الخدمة المنتظمة . . . وسيمسي الهاتف مرتبطاً برقم الإنسان لا بمكان تواجده فيتكلم المرء الى مَن يشاء حينما يشاء وحيثما يشاء .

التغيُّر غالباً ما يحفز وينشِّط ، ولكنه يزعج ويقلق . لا شك في أن الإنسان الآلي مثلاً يتزايد ذكاء وتنخفض نفقته لأنه يُصنع ويُنشر على نطاق واسع . وقد نحوّل بواسطته بيئاتنا المختلفة فنجعل من الصحارى القاحلة جناناً ونستخرج

المعادن من قاع المحيط . ومع التقدُّم المطَّرد ، سنستعمل الفضاء لصالحنا . وسيكون في وسعنا أن نبني فيه عالماً شاسعاً يؤاوي الألوف بل الملايين من الناس . وسوف نستطيع ، إذا شئنا ، أن نباشر البحث عن عوالم أبعد من منظومتنا الشمسية . . . ولكن ، هل تعني هذه الظاهرات وسواها تقدماً فعلياً ؟!

لا مندوحة لنا عن أن ننظر في مجتمع طغى عليه الكمبيوتر طغيان المستعمِر على المستعمَر . فهل نعتبر ذاك المجتمع مجتمعاً بشرياً ؟

الواقع أن المعلومات التي يتكلمون على توافرها وتزايدها في المجتمع الجديد ليست قائمة إلا في أجهزة الكمبيوتر ، وغالباً ما يفتقر إليها «الكبار» ـ حتى كبار عالم الكمبيوتر !

إن القدرة على التمييز لا تزداد حدة ونضجاً في الحصول على مزيد من المعلومات . وكذلك بالنسبة الى الحكمة والتنوُّر . فالمسألة مسألة نوعية لا كمية !

لقد أظهرت الحضارة الغربية المعاصرة خصوصاً براعة فائقة في الاختراعات التقنية . ولكننا لا نستطيع أن ندعي القدرة الإبداعية نفسها في المجال الاجتماعي . يُقال إنّ الدمقراطية هي آخر أكبر ابتكار اجتماعي للعالم الغربي . ولكننا نعلم أنها برزت إلى حيِّز الوجود قبل بزوغ فجر الفكر الإغريقي !

ماذا حقَّق التغير التقني في المستوى الاجتماعي ؟ الانعزال بالدرجة الأولى !

التغيُّر التقني تسبب بتفكُّك الأسرة وخلق فرد منعزل يتَّصل بالعالم بالضغط على الأزرار ، ولكنه لا يتصل بجيرانه ولا حتى بنفسه . وأين أمسى الخيال البشري وقدرته على الإبداع في المستوى الاجتماعي وسواه ؟

الكثيرون يسلِّمون بأن أجهزة الكمبيوتر ستكون ، في الثمانينات ، امتداداً للنفس البشرية ، وأننا سنتعايش وإياها على أحسن وجه . هذا هراء ثم إن الخطر الحقيقي ليس أن يبدأ الكمبيوتر يفكر كالإنسان ، بل أن يبدأ الإنسان يفكر كالكمبيوتر بعيداً عن حياته الوجدانية الحميمة .

هل يحرِّرنا امتلاك المعلومات ؟ وهل يمسي اتصالنا بعضنا ببعض أفضل إذا كان الكمبيوتر في تصرُّفنا ؟ إن العلاقات البشرية ذاتية وتصعب ترجمتها الى معلومات موضوعية وقد تكون مستحيلة . وهل يساعدنا كمبيوتر شخصي في ممارسة حريتنا؟ إنني أؤكِّد بكل احترام أنه لن يفعل ، بل إنه سيحدُّ من حريتنا ما لم يسحقها سحقاً .

الحرية هي ممارسة اختياراتنا نحن لا تلك التي تُحدَّد لنا . إنها امتيازُ أن نتوحَّد وطبيعتنا الإنسانية . وهذه الاختيارات تتضاءل مع تزايد عوامل البيئة الخارجية المحسوبة كما في الكمبيوتر . أما الكمبيوتر فمن شأنه أن يؤلِّف سجناً الكترونياً حقيقياً .

وأنّى لنا الحصول على الحرية من غير ممارسة المسؤولية التي تنتفي عندما يُعَدُّ لنا كل شيء على طبق ذهبي ؟ الحرية هي القدرة على العمل عندما ينبثق العمل من المسؤولية . والمسؤولية تبطل عندما يكون المرء ذيلاً ذليلاً لأجهزة الكمبيوتر والإنسان الآلي فيمحق حريته محقاً .

العمل الالكتروني والميكانيكي يؤازر حياتنا الى حدٍّ معينٍّ فقط . والآلية المطلقة هي تجسيد للرق لا للحرية . أما بالنسبة الى المؤمن بحسب الديانات السماوية ، فالكمبيوتر لا يسعى ، في نهاية المطاف ، الى أن يتأنْسَن بل إلى أن يتألَّه لأن الله حرية مطلقة في تحمل مسؤولية الجميع .

المسؤولية من أسس عالمنا البشري . من الصعب تحديدها ، والأصعب حتى أن نعيش في معزل عنها . ما من ضرورة منطقية أو حتى ضرورة طبيعية لتحمُّل المسؤولية . على أننا نتقهقر أَنسِيَّةً عندما لا نتحمَّلها .

المجتمع الإنتاجي الاستهلاكي يودّ الهروب من المسؤولية . وهو يفترض أن حياتنا ستكون ، من دونها ، أسهل وأفضل ، في حين أن حياتنا تمسي ، في معزل عنها ، هزيلة ورخيصة . إن المسؤولية بالنسبة الى الروح كالدم بالنسبة الى الجسد .

الإنسان هو مَن تحمَّل مسؤولية . وإن إبعاد الإنسان عن الطبيعة وإسناد القرارات الهامة الى الخبراء جعلا التقنية المعاصرة تفصلنا في انتظام عن الحياة الحقّة وتجعل حياتنا مفكَّكة ومفتَّتة وتافهة .

المسؤولية هي حجر الزاوية لوضعنا كمخلوقات إنسانية وجودية وروحانية عَقَدية .

إن المجتمع الذي ننادي به ليس مجتمع الإعلام (أو الكمبيوتر على الأقل) بل مجتمع الحكمة .

نحن نحتاج الى الحكمة حتى نكون مسؤولين. ونحن في حاجة الى الحكمة في استخدام إعلامنا . لدينا في الوقت الحاضر وفرة من المعلومات لا نقوى على

هضمها . ونحن ، كمجتمع ، أكثر إعلاماً وأقل تنوراً . وريثما نبلغ نظاماً من التنور قادراً على الاختيار ، سوف يغمرنا النسيان ، أو أقله يشلنا عدم الفهم الناشىء عنه .

ما الحكمة ؟ إنها ، أولاً ، امتلاك المعرفة الصحيحة . ولكنها الحالة الصحيحة للوجود أيضاً .

الحكمة هي توازن وجودنا في مواجهة جميع بني البشر وفي مواجهة الكون كله .

والحكمة ليست امتلاك مجموعة من المبادىء الدائمة . إنها امتلاك المعرفة الصحيحة ، ولكن بالنسبة الى وضع معينً للعالم وظروف معيَّنة للمجتمع ووضوح معينً للوضع البشري. وبقدر ما تتغير ظروف العالم والمجتمع، لا نستطيع تقبُّل هيكّل واحد للحكمة صالح لجميع الأوقات ، ولكن ، يجب أن نبحث عن هيكل مختلف ونوع مختلف من التوازن لكل حقبة .

الحكمة هي إذاً مقولة تاريخية. ليست مجموعة من الأشكال الدائمة بل هي مجموعة من الهياكل الدينامية يُعاد بناؤها دوماً وتُعاد هيكليتها وتعديلها وتوضيحها . الحكمة المتطورة هي إدراك كيفية تغيُّر الأوضاع البشرية على مدى الزمان . وهي تساعد الجنس البشري في رحلة تطوُّرها الطويلة.

وعندما نبلغ مجتمع الحكمة ، ولا بد من أن نبلغه يوماً ، لن نحتاج الى مجتمع الإعلام والى ذلك السيل اللامتناهي من المعلومات ، لأن الحكمة تحوّل ، بطبيعتها ، المعلومات إبداعياً الى تصرفات حياتية ، مما لا يتنافى وعقيدتنا الدينية التي تقول بالحكمة البشرية وتشرف عليها .

لا شك في أن لأجهزة الكمبيوتر وجميع الأجهزة المتقدِّمة التي تواكب معالجة الإعلام دوراً يقوم في تجنُّب الشلل في عالم أمسى جدّ معقَّد. ولكن ثمة هوة بين الكمبيوتر والحكمة على رغم أن التعايش بينه وبين المجتمع لم يحدث بعد حتى في المجتمعات «المتقدِّمة» جدا.

ليس المجتمع تكتلاً لصناعات المعلومات . إنه كيان تجريدي على درجة عالية من التعقيد والدقة . والفلسفة تنظر حتماً في شكل مجتمعٍ ما والكمبيوتر لن يساعدها في هذه المسألة . من شأن الكمبيوتر ، إذا برمجناه برمجة صحيحة ، أن يقوم بدورٍ ما من هذا القبيل . ولكن البرمجة الصحيحة هي التمييز ، والتمييز من ممارسات الحكمة .

يردِّد كثيراً أن الفلسفة أصبحت غير مناسبة وأنها نغمة قديمة في تلك البيئة الالكترونية سريعة التغيُّر. والواقع أنه، بسبب هذا التغير السريع، تكتسب الفلسفة دور وعاء يجمعنا، أو دور البوصلة تشير الى الصالح والطالح وغائية الأمور، أي الى ما لا يقوى الكمبيوتر على فعله.

إن عهد الملوك الفلاسفة عائد لا محالة. وليس ذلك من قبيل العودة الى ضرب من «الأفلاطونية» الوهمية، إنما ذلك تعبير عن ضرورة ملحَّة. زماننا زمان تغيُّر في كل شيء وتفجُّر مُربِك ومشكوك فيه. ولا بد من أن يكون لدى البشرية بعض القيم، أي ملاذ ما أكيد يجمعها في سبيل خيرها الحقيقي.

إن الإنسان الذي من شأنه أن يرى أية قيم ترتبط بسواها من القيم وأن يدرك معناها، هو هو الفيلسوف، سواء أسميناه باسمه أم لا.

انطلاقاً من ذلك كله، نقول إن من شأننا تأييد مجتمع الإعلام - المبني على معلومات الكمبيوتر - شرط أن يهتدي برأي الفلاسفة. وقديماً قيل: «اطلبوا الحكمة ولو في الصين». فهل نطلبها ولو على مقربة منا؟!

وبعدُ،

مـاذا تُحقِّق آلـةُ من مُعجـزٍ   إلَّم تُصَن أنَسِيَّـةُ الإنسـانِ؟

الفصل الثالث

الغاية في الطبيعة

تقصد الغايةُ تكييفَ الوسائل في سبيل نتيجة ما . وهي تبدو واضحة جلية في الأعمال البشرية . ولكن ، هل نجدها في الطبيعة ؟ إن التفكير العامّي غائيٌّ . فالولد يسأل « لماذا » ، لا « كيف » . وإننا لا نفسِّر أمراً ما فعلاً ، بالنسبة إليه ، إلاّ عندما نقول لِماذا يصلح ، أي ما هو التفكير الذي أراده وولّده . فلِمَ العيون إلَّـم تكن للنظـر ؟ ولِمَ الآذان إلَّم تكن للسمع ؟ ولِمَ الأرض إلَّم تكن للحيوانات والإنسان ؟ ونحن نتساءل هل ينبغي للفلسفة أن تتبنّـى هذه الطريقة في إدراك الطبيعة .

1 ـ الإواليـة :

لا يمكننا أن نعرف شيئاً عن نيات الطبيعة . وعلينا أن نكتفي بالقول ، عندما نستطيع ، كيف تبدو الأشياء . وهذا التفسير يكفي في الفيزياء والكيمياء . وعلينا أن نعرف ، في علم الأحياء ، أن نكتفي به . ويفيدنا علم الأجِنَّة تقريباً من أية خلايا تنشأ الأنسجة المختلفة . وتفسِّر تركيبات آليـة للصِّبغيات تبدُّلات الأجناس أو الأنواع . وإن تأثير البيئة يفسِّر آليّاً تشكُّل الكائنات الحية . إن علمنا ينحصر في هذه الاثباتات . أما ما تعدّى ذلك فهو رواية ماورائية و«مُؤَنْسَنَة» ، مما يؤلِّف خطورة بالنسبة الى التفسير العلمي .

2 ـ الغـائيـة :

اتخذت الغائية أشكالاً مختلفة بدءاً بالغائية العفوية لدى الولد وانتهاءً بغائية

ديكارت الذي يقول إن نيات الطبيعة هي نتيجة لذة إلهية لا يمكن أن يعرفها العالِم وليس من شأنه أن ينشغل بها .

بيد أن ثمة غائية مبنية على حجج جدّية . يلاحظ لاشولييه (1832 ـ 1918) أننا نستطيع تخيُّل عالم تؤثر فيه العلل الفاعلة من غير أن تتكرَّر الظاهرة نفسها . وهذا العالم هو مبهم بالنسبة إلينا . فلنتخيل مثلاً تطوراً كونيّاً أو جيولوجيّاً يتم تبعاً لتواتر بنسبة مليون مرة أسرع من التواتر المألوف لدينا ، أو عالمَ كائنات يتّسم كل جيل فيه بتغيُّرٍ ما . لا شك في أننا نلقى عللاً فاعلة ، ولكن علم الكونيات والإراضة وعلم الأحياء تمسي ، والحالة هذه ، مستحيلة كلّياً . وإذا كان تسلسل العلل ، في العالم الفيزيائي ، يقوم دوماً في النظام نفسه ، وإذا كان الكون ثابتاً ، فالتبرير في أن عمل العلل الفاعلة تسيطر عليه غايةٌ ما .

ولكن المسألة تطرَح خصوصاً في علم الأحياء . ويبدو من المستحيل أن ننفي كون الأعضاء تتكيَّف بعضها مع بعض وكذلك الأحياء . ويبين علم الأجنة أن كل شيء يحدث كما لو شاءت الطبيعة أن تحقِّق تصميماً ما . وإن المُسوخ أنفسهم ليسوا عيوباً في الطبيعة بل نتيجة جهدها اليائس لكي تحقق ، على رغم عوائق غير متوقعة (حوادث آلية ، إصابات جرثومية ، الخ .) ، كائنات تطابق ، قدر الإمكان ، نموذجاً محدداً . وهكذا ، إن الآلية ، في عرف الغائية ، ليست سوى مدخل الى الحقيقة . وإن تسلسل العلل الفاعلة يخضع لتصميم ما .

3 ـ مناقشة :

لقد اصطبغت الغائية غالباً بالطابع المؤنسِن . وينبغي ألّا نفسِّر كل شيء بالمنفعة المباشرة للإنسان . وأن الذرائعية هي التي تُفسد هنا مذهباً صحيحاً في ذاته . ذلك أن الآلية المطلقة لا تفسِّر كل شيء . وهنا يبدو برهان لاشولييه حاسماً بالنسبة الى التفسير الفيزيوكيميائي . وفي علم الأحياء لا يمكننا غض النظر عن الفكرة الرئيسية . وإن الإواليين الواثقين أنفسهم يتكلمون كما لو كانوا يقرّون بأن الحياة تستخدم الأوضاع الآلية تأميناً للعمل الممكن وحتى المرضي للوظائف . هذا ، ما لم نؤكِّد أن الكائنات الحية هي سلسلة مصادفات مستغلَقة . وإن بعض الإواليين يذهب الى هذه النتيجة القصوى . فيكون دور علم الأحياء أن يصف من غير أن يسعى الى أن يفهم . أوَلا يعني ذلك اعتزال العلم ، ورفض كل معقولية بحجة تجنُّب كل نزعة مُؤنسِنة ؟ وهكذا ، لا حقَّ لنا في رفض وجود الغاية عندما تفرض نفسها علينا .

اقترح كَنت تسوية للموضوع الذي نحن في صدده ، فميَّز بين مبدإ الغاية الداخلية (تكيُّف الأعضاء في صميم كائن حي) الذي له قيمة فرضية حسنة للعمل ، ومبدإ الغاية الخارجية (تكيف الكائنات الحية بعضها بالنسبة الى بعضها الآخر) ، وهو بلا قيمة . ولكن هذا التمييز قابل للمناقشة . فالعلاقة التي تربط كائناً حيًّا ببيئته (الهواء ، الأرض ، الماء . . .) أو بكائنات حية أخرى، هي وثيقة شأن العلاقة بين أعضاء الكائن الحي نفسه . وإذا ما لجأنا في الحالة الثانية هذه ، وللأسباب التي ذكرنا ، الى التفسير الغائي ، لجوءاً شرعياً ، فإنه لا يمكننا أن نرفضه في الحالة الأولى . وقصارى القول أن الغائية تبقى نمط تفسير شرعياً وضرورياً شأن مبدإ العلة الفاعلة .

4 ـ خلاصة :

إن مسألة الغاية في الطبيعة تشغل العلم والفلسفة على السواء . ويستجيب هذه المسألة نمطان من الذهن يتجاذبهان . فالعالِم ، بالنسبة الى بعضهم (من فلاسفة وعلماء) يجب اعتباره واقعاً ما، حسبنا أن نصفَ تسلسل العلل فيه . ولكن ، هل ينطوي على معنى ويُظهر تفكيراً ؟ إننا لا نعرف شيئاً من ذلك والأمر لا يعنينا . بيد أن العالم ، بالنسبة الى البعض الآخر ، هو واقع يفسِّره الذهن . والمناقشة التي أجريناها بالإستناد الى بعض الأمثلة ، تفضي بنا الى هذه النتيجة المزدوجة .

ينبغي للغائية ألا تعفينا من البحث عن العلل الفاعلة . فإن القول إن الأشياء هي ما هي عليه لأن الطبيعة أو الله شاءا أن تكون هكذا ، يعني أننا قوَّضنا العلم .

بيد أن العلم المبني على العلل الفاعلة لا يؤدِّي الى تفسير كامل للواقع . فلا يكفي أن نقبل بالواقع كما يفرض نفسه لأننا ،بذلك، نقلع عن التفكير . على أن الفِكَر ، في الحالتين ، هي التي تسيِّر الاتجاهين المتكاملين في رأينا .

الفصل الرابع

اللاماديـة

هل هيمنة الفِكَر على ما سواها وما دونها تعني أن لا وجودَ للعالم الخارجي ؟

إن الحس المشترك يتوقف ، إزاء هذا السؤال ، عند الواقعية الساذجة . فهو يتخيَّل أن العالم يوجَد ، خارجنا ، في ذاته وكما ندركه تماماً وفي جميع تفاصيله . فعلى سبيل المثال ، إن اللون الأزرق واللون الأخضر وصياح الديك وتغـريد الطيور . . . موجودة في ذاتها كما نعرفها ، وبـأولى حجة الصـلابة والأشكـال والحركات . إن الحس المشترك يعتقد عفوياً بالموضوعية التـامة في الأجسـام وخاصّيّاتها .

وبوحيٍ من فلسفة بركلي التي أشرنا إليها سابقاً ، نقول إن بعض الفلاسفة انتقدوا هذا الحدس العفوي في الحس المشتـرك . فالعلم نفسـه يفيدنـا بأن الإحساس هو عمل مشترك بين مَن يحس وما يُحَسّ به . وإن الألوان أو الأصوات توجد ، وفي معزل عنا ، في شكل تموجات : إنها من قبيل الحركة . أما حواسنا فهي التي تفسرٍّ هذه الحركات لتجعل منها قوًى محسوسة . إن اللون الأخضر لا يوجد قط بالنسبة الى الدَلْتوني . فلو كانت جميع العيون دلتونية ، لَتَوفَّـرت فـي العـالم تموجاتٌ ذات تردُّد معين تطابق ما نطلق عليه تسمية «اللون الأخضر» ، ولكن ، حينئذ ، لا وجود للون الأخضر بالنسبة الى أي بشري .

ويوجز ديكارت المذاهب السابقة حول هذا الموضوع ممهداً الطريق الى المذاهب العلمية اللاحقة ، فيميِّز بين الكيفيات الثانوية للأجسام التي ترتبط

بحواسنا ولا وجود لها كصفات في معزل عن العمل الحواسي الذي يعطينا فكرة عنها ، والكيفيات الأولية التي هي الحركة والامتداد وتؤلِّف جوهر الأشياء وتنطوي على واقع مستقل عن إدراكنا الحَسي . وفي حين أن اللون والصوت وسواهما لا توجد إلا بالنسبة الى احدى حواسنا ، فالمكان هو محسوس مشترك ندركه بالطريقة نفسها ، أقله بالنظر واللمس . وهو ليس مرتبطاً بإدراكنا . وهكذا نكوّن ، بالنسبة إليه فكرة واضحة ومتميزة ليست مَدينة الى الحواس في شيء ولا يمكنها أن تخدعنا . ولدينا فكرة مماثلة عن الحركة أيضاً . ولم يصعب على لبينيتز أن يبينّ أن الامتداد هو هو بالنسبة الى كل وجود ، وأن كل جسم يحدَّد بالتالي لا بامتداده بل بقوته : فإننا نعرف أن ثمة غرضاً ما هنا لأنه يقاومنا . وهكذا ، إن العالم الحقيقي ، بالنسبة الى المذهب المثالي ، ليس عالم إدراكنا بالضبط ، أو بالأحرى إن عالم إدراكنا هو متعلق جزئياً فينا بمقدار ما له صفات (أصوات ، ألوان . . .) . ولكي ندرك فيه ما سوى النسبي ، علينا أن نفهم جوهره : الامتداد والحركة (ديكارت) ، والقوة (ليبنتز) .

ويرد بركلي على المادية بقوله ، في ما يتعلق بالامتداد ، إن المحسوس ليس مشتركاً ، وأن إدراك الحركة يستلزم جهداً تركيبيّاً من قِبل الذهن . وإن فكرة القوة هي نسبية . وهكذا ، إن المادة لا توجد إلاّ بالإدراك الذي أقوم به إزاءها .

ولكن ، لنفرض أن البشرية قد زالت أو أننا في مرحلة ما قبل مجيء البشرية . عندها ، علينا أن نؤمن بأن الله أو الإلهي هما اللذان سيّرا العالم والكائنات غير البشرية . ومن شأنهما ، إذا شاءا ، أن يستغنيا عن العالم والكائنات . ثم إن وجود الذهن لا يعقل أن نلغيه من أذهاننا بالذات ، وكذلك بالنسبة الى فكرة الله أو الإلهي الموجودة في وعينا غير الكامل الذي يحق له أن يفرض وجود الكامل .

بيد أن المثالية تماثِل الكائن والصورة . ولكن العلم يميل الى تجاوز الصورة لإدراك القانون والعلاقة الداخلية والوظيفة . وثمة وقائع لا تتبدَّل أو أنها مستغلَقة يكتشفها العقل لاحقاً . ولكن ، لا وجود لمادة غير معقولة . فالعالم هو فتح مستمر . وإن أخطاء العلم والأخلاق لأسطع دليل على مقاومة المادة للذهن ، وإنما أيضاً على واقع الفكر الخاص والمميِّز .

وهكذا ، لا مادة بلا فكر ، ولكنَّ المادة تحرِّك الفكر في استمرار . وإن الاستغناء عن الفكر الماورائي يعني أننا نرفض كل تفسير بشري جذري .

الفصل الخامس

النفس والجسد

يتجابه ، حول موضوع علاقة النفس بالجسد ، تياران فلسفيان أساسيان هما : المادية والروحانية .

1 ـ المـاديــة :

النفس هي نتاج الجسد ولاسيمـا الجهاز العصبي الأعلى . ويعبِّر الماديون عن هذه الفكرة بجملة شهيرة هي : «الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد المِرَّةَ والكليةُ والبولَ » .

هناك توافق واضح بين حالة الدماغ وحالة الفكر . وقد توقفت المادية القديمة ـ مع إبيكور ـ ومادية القرن الثامن عشر ـ مع دولباك (1723 ـ 1789) وهلفيسيوس (1715 ـ 1771) ـ عند هذا الحد ليس إلا .

في القرن التاسع عشر ، اعتبرت المادية أنها وجدت حجة حاسمة في مذهب التمركزات الدماغية الذي سبق أن انتهجه الطبيب غال (1758-1828) ـ مبدع فِراسة الدماغ ـ واستعاده بروكا (1824 ـ 1880) وشاركو (1825 ـ 1893) وتلامذتهما بمنهجية أقوى . وقد أُحِلَّ محل التعبير «الدماغ هو عضـو التفكير» الـذي ينطوي على غموض ، تعبير أدقّ قيل إنه حظي ببراهين اختبارية ، وهو : إن كل جزء من أجزاء الدماغ هو مركز بعض الوظائف العقلية أو حتى مركز ذكريات وصُوَر . وهكذا ، نجد معـادلة دقيقـة بين الظاهـرات الفيزيـولوجيـة والظاهـرات السيكولـوجية (نـظرية

التوازي)[1] . وتضيف المادية أن الظاهرات الأولى هي التي تسبب الظاهـرات الثانية .

وإن البحث في حالات الحُبسَة هو الذي أوضح مذهب التمركزات الدماغية . هناك مرضى يفقدون القدرة على التحقق من الكلمات المقروءة أو المسموعة أو أنهم يفهمون الكلمات ولكنهم باتوا يجهلون استعمالها استعمالاً صحيحاً . ويذهب الماديون الى أن حالات الحُبسة هي من قبيل النسيان . إن ذكاء المريض يبقى كاملاً . أما الذكريات البصرية والسمعية والمحرِّكة بالنسبة الى الكلمات ، التمركزة في جزء من الدماغ ، فقد أتلفها حادث فيزيولوجي .

وإن العلم يفرض حتمية مطلقة . ولا قائمة له إذا أقررنا بتدخُّل قوى محض روحية تعكِّر سير الأشياء . إن الإنسان آلة ، معقدة أكثر من سواها ، ولكنها تخضع هي أيضاً لمبدإ انحفاظ الطاقة .

لا واقع فريداً للوعي . إنه ظاهرة عارضة ، أي أنه ظاهرة مضافة الى الظاهرة الفيزيولوجية . إنها تليها كما يلي الوميضُ الفوسفوري احتكاكَ عود ثقاب بمساحة خشنة . إنها ترف قد يزول من غير أن يتبدَّل شيء في سير الأمور . وهكذا ، إن العلاقة بين النفس والجسد هي علاقة المعلول بالعلَّة .

2 ـ الروحانيــة :

إن النفس مميَّزة من الجسد في مبدإها ، مع أن الممارسة التجريبية لنشاطها تحتاج الى الجسد .

ما من أحد ينكر العلاقات بين النفس والجسد . ولا شك في أن تمام النظام العصبي الأعلى هو ضروري طبيعياً للنشاط العقلي . ولكن ، علامَ ينطوي ذلك ؟

إن تشبيه الفكر بإفراز ما قد يبدو مُغرياً ، ولكنه ينطوي على خدعة كبيرة . الإفراز هو كالآتي : إن عضواً ما (غدَّة) يأخذ في محيطه (الدم مثلاً) بعض المواد ويحوِّلها ، بواسطة عملية بيوكيميائية ، الى موادَّ أخرى . ويمكننا أن نقيم ، بين الدم المستخدم والمزاج المسبَّب، علاقات وزن وأحياناً صِيغ تحويل ، ولا تخرج

(1) نظرية تقول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة وأن احداها تتغير بتغير الأخرى من غير علاقة سببية .

على المعطيات المألوفة في الكيمياء الحياتية . ولا أثر لذلك في ما يتعلق بالفكر . ويمكننا أن نعكس معطيات المشكلة كما فعل برغسُن في مستهل مؤلَّفه **المادة والذاكرة** : إن الدماغ هو أولاً ، بالنسبة إلينا ، تصور من قِبل الذهن ؛ وسبق أن قال ديكارت إننا نعرف ، بواسطة الفكر ، أن لدينا جسداً . وهكذا ، يجب ألّا نقول : كيف تولّد المادةُ الفكرَ ، بل علينا أن نقول : كيف يتصرَّف الفكر في المادة .

لا يعقل ، أولاً ، أن يقيم تصوُّر ما في خلية ما كما تقيم النحلة في نخروبها . إننا نتكلم على ذكريات بصرية وسمعية ومحركة . . . ولكن التذكُّر ، في الحقيقة ، هو واقع جد معقد وتركيب فيه عناصر مختلفة ومنظِّمه ومخطِّطه . إنه ليس فقط صورة وترداداً ذهنياً . إنه حكم في الصورة وفي إطار الزمان . قد يبدو هذا التذكُّر واقع ترابط تابعاً لقاعدة العادة ، ولكنه عمل تركيبي . وحتى إذا انطوى عمل التركيب هذا على ما يوازيه عضوياً في المادة الدماغية ، مما يؤلِّف فرضية لا يمكن العلم إهمالُها ، فما من شيء يخوّلنا أن نثبت أنه يكفي عمل جُزَيئاتٍ ليؤكد هذا العمل .

ثم إن البحث السريري توصَّل الى تحديد مناطق تفيد سلامتها للقيام ببعض الوظائف العقلية ، ولكنه ، للأسباب التي جئنا على ذكرها ، لا يجهد عموماً في تعيين مركز الفِكَر نفسها .

أخيراً ، يبقى تفسير دور هذه المناطق الدماغية تفسيراً صحيحاً . فإذا ما أُتلِفت احداها فجأة ، نتيجة صدمة مثلاً ، أصيبت الوظيفة المقابلة في الغالب إصابة بالغة . ولكنّ ثمة حالات كثيرة حيث إن إتلافاً بطيئاً وتدريجياً لهذه المناطق ، نتيجةَ ورم ما ، لا ترافقه اضطرابات عقلية . فكل شيء يحدث كما لو كانت الأجزاء السليمة من الدماغ تقوم ، نتيجة ظاهرة تآزر مماثل لظاهرات التآزر التي يوفِّر لنا علم الأحياء عنها أمثلة كثيرة[1] ، بالمهمة التي باتت الأجزاء المتلَفَة عاجزة عن تأمينها . وهذا الواقع يكفي لرفض فرضية التمركز الدقيق ومبدإ التوازي المادي .

إن حالات الحُبسة ليست حالات نسيان ، ولكنها اضطرابات وظيفية للذكاء وبدايات خَبَل . المريض بات عاجزاً عن استخدام الأدوات المعقدة التي هي الكلمات كما أن المصاب بالخبل ، ذا الحالة الخطرة، لم يعد يعرف استخدام

(1) وهكذا ، إن انسداد وريد رئيسي يؤدّي الى نمو شبكة أوردة مجانِبة . والكلية تعوِّض من بعض قصور الكبد ، الخ .

الأشياء المألوفة : السكّين والملعقة . . . وهكذا ، لا حاجة بنا الى اللجوء الى تمركزات الذكريات أو الصور .

إن العلم يفرض الحتمية في اطار نظام مغلَق . ولكن ، هل العالم ، حتى العالم الطبيعي ، في مجمله ، نظام مغلق ؟ ما من أحد يجرؤ على إثبات ذلك ، وبأولى حجة ، إن القول بأن نشاط الوعي مستحيل يعني أننا نستكين لفرض أولي يجب أن نقيم الدليل عليه .

إن للوعي معنى أحيائياً . فإنه لا يظهر إلا لدى حيوانات تتمتع بقوة محرِّكة ويترتب عليها حل مسألة استمرارها . وإن فقدان الحساسية تعني ، بالنسبة إليها ، موتاً محققاً . والوعي الإنساني يحوِّل بعض الأوضاع الأحيائية في وجوده : فالإنسان يراعي صحته ويشفي أمراضه بالعقاقير المختَرَعة ويغير حال العالم الطبيعي . من الخطإ ، إذاً ، ومن الوجهة العلمية ، أن الوعي هو ترف غير مجدٍ يجاور نمطاً فيزيولوجياً من شأنه أن يكفي نفسه بنفسه .

3 ـ العلاقة بين النفس والجسد :

النفس هي إذاً قوة فريدة ذات طبيعة مختلفة عن طبيعة الجسد . على أنه لا مجال لاعتبارها كضرب من الذكاء المنفصل . ما العلاقة اذاً بين الاثنين ؟ ما من علاقة معلول بعلة ، وما من توازٍ واضح . فما الحل ؟

لقد اقترح برغسُن تفسيراً يبدو أنه يأخذ في الاعتبار معطيات الفلسفة والوقائع السريرية[1] إن الجسد يوفر للنفس الإواليات الضرورية لممارستها التجريبية . وإننا نفكر أولاً بمؤازرة كلمات . ويعبِّر تفكيرنا عن ذاته للآخرين بالكلمات المنطوق بها ، ولنفسه بالكلام الداخلي الذي قلما يتوقف والذي يكتنفه الغموض . وهذا الكلام يفرض إواليات عصبية ودماغية لأنه حركة . ويتهيأ التفكير الذي يسيِّر الكلمات ويقيم بين الفِكَر علاقات تعبر عنها قواعد اللغة ، من غير أن تتصورها ، بواسطة روابط ، ويعبر عنها الكاتب كما يستطيع بأسلوبه ، يتهيأ التفكير أيضاً بحركات قد تكون إشارات . ومن الطبيعي أن نعتقد بأن لهذه الحركات أيضاً أوضاعها الفيزيولوجية . لنفترض أن إتلافاً مفاجئاً للمراكز التي تحرِّكها جعلها مستحيلة أو (ما يحدث غالباً) متفكِّكة . إن التفكير ينهار على نفسه أو يحس

(1) راجع كتابه **الطاقة الروحية** ، منشورات ألكان ، باريس ، 1920 ، ص 35 ـ 63 .

بانحطاط بالغ ، مما لا يعني أنه أُتلِف . فإن للمرضى وحتى اولئك الذين هم أشد عُتهاً ، حياةً نفسيَّةً من وَهَن وحالات غضب ومبادرات فجائية . فترانا أمام وعي فوضوي تخونه في استمرار إواليات غير منسجمة . بيد أنه ، عندما يأتي تلف المراكز العصبية تدريجياً لا تنحطُّ الحياة العقلية إذا ما تسنى لأجزاء الدماغ الأخرى الوقتَ للحلول محلها في تسيير الحركات النافعة .

وهكذا ، إن ما يوفِّره الجسد للنفس ليس وجودها بل الوسائل التجريبية للتعبير عن ذاتها وبالتالي لتبقى منسجمة مع ذاتها . إنه يوفر لها إواليات ما من شيء يمنع الاعتقاد بأنها تستخدمها في شيء من الحرية . إن الفكرة القديمة القائلة بأن النفس تستخدم الجسد كما يستخدم عازف كمانٍ آلتَه تبقى إذاً الفكرة التي تطابق الوقائع على الوجه الأفضل .

4 ـ خلاصة :

ينتج مما تقدم أن النفس ليست مَدينة للجسد بوجودها . إنها تحتاج إليه فقط لممارسة نشاطها التجريبي . وإن دراسة الوقائع لا تعارض المذاهب الماورائية حول خلود النفس بل ، على نقيض ذلك ، تقود إليها طبيعيّاً .

الخلاصة

ونسأل أخيراً : ما أهمّ من الفكر ؟

إن الفلسفة هي حب الحكمة . وإذا صح أن الإنسان لا يتعلّم من أجل المدرسة بل من أجل الحياة ، فإن هذه الحكمة تنطبق خصوصاً على ميدان الحكمة .

إن عمل التفكير غير المألوف الذي دعونا إليه هنا قرّاءنا كافة تترتب عليهم متابعته سحابة حياتهم . يتوجب علينا إزاء أنفسنا وإزاء المجتمع الذي هو في حاجة إلينا ، أن نحافظ على عادة التفكير والعيش لا كأناس طائشين بل كبشر .

ذلك أن الفِكَر هي التي تسيّر العالم لا العكس كما يعتقد حشد من الناس وكما يشيع بعض العفاريت الماديين الذين يحجبون تماماً أنانيتهم أو مركزية الأنا لديهم وحتى أناوِيتهم[1] الفردية أو الجماعية . إننا نلتقي أحياناً أناساً يعتبرون أن المثقّفين أو المؤمنين بدور الفِكَر هم عالة على المجتمع . وإنهم يسدون إليهم نصيحة بأن يكونوا «واقعيين» أي أن يقلعوا عن استعمال «كلمات كبيرة» كالعقل والعدل والحق وأن يفكّروا فقط في «المصالح» ، فيما يقرّون في عمق أعماقهم أنْ لا غنى عن الفكر في أيِّ نشاط بشري .

---

(1) الاقرار بوجود «الأنا» دون سواه .

يترتب علينا أن نفكر تفكيراً صحيحاً لنولي حياتنا أهمية بالغة . أما المصالح الشرعية فهي وسائل لا غايات . إن التفكير الصحيح هو العقل من حيث هو معرفة صحيحة وأخلاق عامة وموضوعية . وعلى العقل أن يكون مرشدنا في حياتنا الفردية والاجتماعية . وإذا ما قادنا الى روحانية ما ، فإنها روحانية الحياة الداخلية . فنتخلّص من انحيازاتنا الضيقة وإيثاراتنا الذاتية والطائفية ، وكذلك من المصلحة المباشرة . العقل وحده يستطيع أن يقيم في المجتمع ، وحتى في الكون بأسره ، النظام الحقيقي بعيداً عن المصالح العاطفية والفوضى والعنف .

الذكاء وحدَه يبدِع أما العالم ، فيعاني الأهواء الأنانية وينتحب ويمضي الى الهلاك . وغناه الحقيقي وتاريخه الحقيقي مؤلَّفان من فتوحات العقل العلمي والأخلاقي . وإن الواقعية الوحيدة الصحيحة هي واقعية الفكر .

إن كل نشاط لا يرتكز على قاعدة العقل والأخلاق هو هيجان يكدِّس الخراب ويؤدي الى خراب نفسه . إن التفكير الصحيح يشرِّف الحياة ويفضي الى السعادة الذاتية والجماعية وبالتالي الى الحياة ككل . علينا كما يقول باسكال ، العمل الدائم على «التفكير الجيد . وهنا يكمن مبدأ علم الأخلاق» . ونضيف : مبدأ الفلسفة عموماً . ستخلّص الفلسفة مجتمعاتنا والبشرية جمعاء . يقول باستور : «أعتقد أن العلم والسلام سينتصران على الجهل والحرب ، وأن الشعوب سيتفاهمون لا من أجل الهدم بل من أجل البناء» .

ونقول أخيراً إنه ، لئن كانت العلوم «الصحيحة» ذات علاقة وثيقة بالفلسفة كما تأتّى لنا أن نلمس ، فإن العلوم الإنسانية هي ، بأولى حجة ، ذات علاقة بالفلسفة شبيهة بعلاقة الأولاد بالأب . لا تطابق بين العلوم الإنسانية والفلسفة كما يزعم البعض في كلامه على بعض ميادين العلوم الإنسانية ؛ هناك تفاعل مستمر ومثمر وهو ، في رأينا ، تفاعل لا محيد عنه إذا ما شئنا التوغّل في عالم الحقيقة الحقيقية التي تحمل الفلسفة لواءها .

لنبحث عن الحكمة لأن الحكمة لا تبحث عنا . لقد حُدِّد الإنسان تحديدات كثيرة منذ غابر الأزمنة . هذه التحديدات جميعها تنطوي على جانب من الحقيقة . وفي رأينا أن التحديد الوحيد الذي يفي الإنسان حقه هو ذاك الذي يرى فيه «الحيوان المتفلسِف» . لا شك أن في التفلسف درجات ومراتب وأن على الإنسان أن يجدَّ للترقّي إليها . ولكن النزعة الفلسفية تبقى ملازمة له ملازمةَ الروح للجسد .

البشر ، على اختلاف فلسفاتهم واختلاف غوصهم على عوالمها ، سائرون ، لا محالة ، الى الحقيقة الحقيقية . ما من وجهة أخرى جديرة بآلامهم . وأي بأس في أن تكون طرقهم مفروشة بالعواصف والزوابع ، فالإنسان الإنسان لَيَتَمَنطق بالزوبعة ويمتطي العاصفة . إنهما محكّ أنَسِيَّته الحقَّة .

المؤلِّف

يحمل جهاد نعمان شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الدولة الفرنسية (1975) وكذلك دبلوم الدراسات العليا الأوروبية ودبلوم الكفاءة في الأدب الفرنسي ودبلوم الدراسات الاجتماعية . كان أستاذاً للغة العربية وآدابها في جامعة نانسي ـ فرنسا (1972 ـ 1975) . وهو أستاذ جامعي في لبنان منذ عام 1975 . مؤسس التجمع اللبناني للإصلاح وعضو في غير جمعية ثقافية واجتماعية .

للمؤلّف :

ا ـ في الفرنسية :

1 - *Le Freudisme de Marcurse*, Jounieh, 1972.

2 - *Le Problème de la Connaissance d'après Ibn Khaldūn*, Nancy, 1975.

3 - Introduction au Théâtre Politique Libanais Contempora·ne, Centre Européen Universitaire, Nancy, 1977.

4 - *Introduction aux Philosophies de l'Extrême - Orient, La Mort de Dieu et la Mort de l'Homme*, Maison Naaman pour la Culture, Beyrouth - Paris, 1980.

2 ـ عن الفرنسية :

الإرادة لبول فولكييه ؛ **الجمالية الماركسية** لهنري أرفون ؛ **فلسفة التربية** لأوليفيه رُبول ؛ **الإخفاق** لجان لاكروا .

3 ـ في العربية :

1 ـ **المعليشية** ، دار نعمان للثقافة ، بيروت/ باريس، 1979 .
2 ـ **ابن خلدون وعلم النفس** ، دار نعمان للثقافة ، بيروت/ باريس، 1982 .
3 ـ **الميزان** ، دار نعمان للثقافة ،بيروت/باريس، 1983 .
4 ـ **فِكَر ومواقف** ، دار نعمان للثقافة ، بيروت/ باريس، 1985 .
5 ـ **مدخل الى علم الأخلاق** ، منشورات صوت المحبة ،بيروت، الفصل الثالث 1986 .

وللمؤلف مجموعة من الأبحاث والمقالات والمحاضرات الفلسفية والسيكولوجية والاجتماعية واللغوية والنقدية نُشرت أو أُلقيت في لبنان والخارج .

أدخل مادة فلسفات الشرق الأقصى (ولا سيما فلسفات الصين والهند) الى جامعة الروح القدس (1978) والجامعة اللبنانية (1980) ومعهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت (حريصا) (1981) ، فاستحق لذلك تهنئة خاصة من السفير الهندي في بيروت .

مثّل لبنان في المجلس الأوروبي في ستراسبورغ عام 1977 .

راجع عدداً من الاطروحات الجامعية في مواضيع مختلفة ، ونقل بعضها إلى العربية ، ومنها كتاب الرياض ، **وثبة ازدهار في الصحراء العربية** ، **بحث تقويمي في تقنية التنظيم المدني وإسهامات المركز الإلكتروني للمعلومات المدنية** ، وهو أطروحة دكتوراه دولة في تنظيم المدن (414 قطعاً كبيراً) ، أعدّها وناقشها الدكتور أديب فارس في جامعة باريس ـ قال دُه مارْن في تشرين الثاني 1981 ؛ ولقد عرَّب جهاد نعمان هذه الأطروحة البيئية بناء على طلب من الحكومة السعودية ، فجاءت أوّل دراسة بيئية في لغة الضاد .

يشرف على أربع مجلاّت ألمانية متخصّصة تصدر باللغة العربية في بون ، هي : عالم المنزل ؛ تكنولوجية الأغذية والألبان ، أزياء ، التكنولوجيا العليا ـ دو سلدورف .

الفهرس

الموضوع الصفحة

القسم الخامس : مسائل ما ورائية

1990/2 335